Dogm.
4647 ub

LEHRBUCH

DER

DOGMENGESCHICHTE

VON

DR. K. R. HAGENBACH,

PROF. DER THEOL. IN BASEL.

ERSTER THEIL.

BIS AUF JOHANNES DAMASCENUS.

ZWEITE VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

WEIDMANN'SCHE BUCHHANDLUNG.

1847.

46. 2

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Nec pigebit autem me sicubi hæsito, quærere, nec pudebit sicubi erro, discere.

AUGUSTINUS.

Ideoque utile est, plures (libros) a pluribus fieri diverso stilo, non diversa fide, etiam de quæstionibus eisdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat, ad alios sic, ad alios autem sic.

IDEM.

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Es konnte nur ermunternd für mich sein, als die löbliche Verlagshandlung zur Bearbeitung der zweiten Auflage dieses Lehrbuchs mich aufforderte. Wohl fühlte ich zwar, dass eine gänzliche Umarbeitung, auch in Beziehung auf Anordnung und Eintheilung des Stoffes, dem Werke und mir selbst von grossem Gewinn gewesen wäre. Allein einmal hätte es einer längern Zeit bedurft, um bei mir selbst zu einem Abschluss zu kommen, und dann wäre offenbar ein neues Buch entstanden, das zu der ersten Auflage sich in kein rechtes Verhältniss mehr hätte setzen lassen. Ich beschränkte mich also darauf, innerhalb des einmal gegebenen und, wie ich der Erfahrung Anderer mehr als meiner eigenen glaube, doch nicht so ganz unbrauchbaren Rahmens das eingezeichnete Bild selbst so viel als möglich von Flecken und Härten zu reinigen und es in einzelnen Parthien sorgfältiger auszuführen.

Wie viel die Dogmengeschichte als Wissenschaft seit dem Erscheinen der ersten Auflage dieses Lehrbuches gewonnen und wie sich damit auch die Ansprüche gesteigert haben, lehrt ein Blick auf die monographischen Werke von *Ferd. Chr. Baur**) und *Meier* über die Dreieinigkeit, von *Dorner*

---

*) *Baurs* Schrift: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes, habe ich der Kürze wegen «Trin.» citirt. Wo nur «*Baur*» steht, ohne Beisatz, ist in der Regel die ältere Schrift: Geschichte der Lehre von der Versöhnung gemeint.

über die Christologie (2. Aufl.), von *Ebrard* über das Abendmahl, von *Schliemann* über die Clementinen, von *Semisch* über Justin den Märtyrer, von *Duncker* über Irenæus, von *Schwegler* über die Montanisten und das nachapostolische Zeitalter, von *Redepenning* über Origenes, von *Bindemann* über Augustin u. s. w. — der auf die spätern Perioden bezüglichen Werke von *A. Schweizer* und *Schenkel* noch nicht zu gedenken. Ebenso ist durch die letzten Bände von *Ritters* Geschichte der Philosophie das Mittelalter auch in dogmenhistorischer Hinsicht bedeutend aufgeklärt worden.

Dass ich diese Forschungen, sowie auch die meist wohlwollenden Beurtheilungen der ersten Auflage gewissenhaft benutzt habe, wird hoffentlich eine Vergleichung mit derselben zeigen, und ebenso wird es sich bei dieser Vergleichung herausstellen, dass, obwohl das Buch bei dem compressen Drucke an Umfang geringer scheint, es dennoch, namentlich in Beziehung auf mitgetheilte Belegstellen, den Titel einer *vermehrten* Auflage in Anspruch nehmen dürfe.

Von neuen Compendien ist mir, ausser dem von *Hase* besorgten zweiten Bande von *Baumgarten-Crusius*, blos noch das neueste Lehrbuch der Dogmengeschichte von Hrn. Dr. *Baur* zu Gesicht gekommen, als der Druck dieses ersten Bandes schon so viel als beendet war. Die billige Anerkennung, welche meine Arbeit in den Augen dieses sonst scharf urtheilenden Kritikers gefunden hat (s. S. 49), konnte mich nur ermuthigen, das mehr auf das Bedürfniss der Schüler als der Meister berechnete Büchlein seinen bescheidenen Weg fortgehen zu lassen.

Eine englische Uebersetzung der ersten Auflage (als dritter Band von *Clark's* foreign theological library) von *K. W. Buch* (Edinburg 1846) ist mir so eben als ein freundliches Geschenk zugekommen, wofür ich dem Herrn Ueber-

setzer meinen öffentlichen Dank abstatte und nur bedaure, dass er diese zweite Auflage nicht mehr als Original benutzen konnte.

Noch muss ich um Entschuldigung bitten, wenn in der Angabe der Litteratur sich beträchtliche Lücken finden sollten oder wenn hier und da ein Citat nach einer ältern Ausgabe stehen geblieben ist, was namentlich bei den angeführten Lehrbüchern der Kirchengeschichte von *Neander* und *Gieseler* der Fall sein dürfte. Der Leser wird sich leicht zu helfen wissen. Und so empfehle ich auch diese Auflage der Nachsicht derer, die sie in irgend einer Beziehung ihrer Beachtung werth finden.

Basel, im November 1846.

HAGENBACH.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Bei der sorgfältigen und theilweise geistreichen Bearbeitung, welcher sich die Dogmengeschichte in neuerer Zeit, besonders auf monographischem Wege, zu erfreuen gehabt hat (indem nicht nur das Leben und die Lehre der ausgezeichnetsten Männer der Kirche, sondern auch die Dogmen wie die Häresien selbst in trefflichen Entwicklungen dargestellt worden sind), hat sich wohl um so dringender die Aufgabe herausgestellt, den reichen Erfund dieser gründlichen Bemühungen in ein möglichst übersehbares Gesammtbild zu vereinigen; eine Aufgabe, die bei dem Blick auf den Reichthum der dargebotenen Hülfsmittel und im Vergleich mit der Mangelhaftigkeit früherer Leistungen leicht, aber auch wieder im Vergleich mit den höher gestellten Forderungen unserer Zeit schwierig, ja in dem Grade schwierig genannt werden kann, dass der, der sich ihr unterzieht, von vorn herein an der Möglichkeit verzweifeln möchte, auch nur entfernt das vorgesteckte Ziel zu erreichen.

Wenigstens was diesen Versuch betrifft, so bitte ich, ihn nur als einen solchen anzusehen und zu beurtheilen. Er ist das einfache Erzeugniss einer mehrjährigen Lehrthätigkeit auf dem dogmenhistorischen Gebiete und eine weitere Ausführung der Idee, die ich bereits vor zwölf Jahren in den flüchtig hingeworfenen Tabellen andeutete. Die Paragraphen sind aus Dictaten an die Zuhörer, die Commentare theils aus Excerpten, theils aus weiter fortgesetzten Reflexionen und Beobachtungen entstanden und bedürfen beide einer genauern Ausführung im mündlichen Vortrage. Derselbe Beweggrund, der mich indessen beim Vortrage der Wissenschaft meinen eigenen Weg gehen hiess, ist es auch, der mich, nach mehrjährigem Schwanken und Zaudern, zur Herausgabe dieses Lehrbuchs bestimmte. Von den vorhandenen Lehrbüchern genügte mir, bei all ihren sonstigen Vorzügen, keins in *methodologischer* Hinsicht, und der Verkehr mit Sachverständigen hat mich belehrt, dass es auch Andern damit ergangen ist, wie mir. Um mit *Münscher* zu beginnen, so hat zwar das *Lehrbuch* (und nur von diesem kann hier die Rede sein) durch die fleissige Bearbeitung *von Cölln's* und seiner Nachfolger, namentlich durch die reiche Sammlung von Stellen, an materieller Brauchbarkeit bedeutend gewonnen. Aber die Gewissenhaftigkeit, womit sich *von Cölln* an den

Münscher'schen, vielfach verfehlten Plan anschloss, und wovon erst *Neudecker* in der Bearbeitung der letzten Periode abgewichen ist, gereichte dem Buche gewiss nicht zum Vortheil. Schon die Eintheilung in drei Perioden ist zu weit, und die isolirte Stellung, welche «*das Reich Jesu und die Engel*» vor den übrigen Hauptstücken der Dogmatik einnehmen, ist noch Andern als mir aufgefallen. Nicht das ist daran zu tadeln, dass von der gewöhnlichen Aufzählung der Loci in hergebrachter Manier abgegangen wurde (was ich selbst in der zweiten Periode aus Gründen versucht habe), wohl aber das, dass dieser scheinbar originelle Plan sogleich wieder aufgegeben und keineswegs durchgeführt worden ist. Nun treten wir beim Eingange in die Anlage eines englischen Parks, kaum aber haben wir einige Schritte vorwärts gethan, so befinden wir uns doch wieder in der breiten Allee eines französisch zugeschnittenen Gartens. Zudem kann der dogmatische Standpunkt, welchen *Münscher* zu seiner Zeit einnahm, nicht mehr der heutige sein, auch für den nicht, der keineswegs irgend einer Modephilosophie oder Modetheologie zu huldigen gesonnen ist, dabei aber doch die Aufgabe erkennt, bei der Darstellung historischer Zustände die Bedürfnisse der Gegenwart und die Zeichen der Zeit zu beachten. In dieser Hinsicht hat das *Baumgarten–Crusius*'sche Lehrbuch unverkennbare Vorzüge vor dem *Münscher*'schen. Was aber dasselbe, rücksichtlich der Brauchbarkeit, namentlich für Studirende, hinter das *Münscher*'sche zurückstellt, ist der Mangel an Gefügigkeit, welche der Verfasser (S. VI der Vorr.) selbst eingesteht. Zudem ist die absolute Trennung in allgemeine und besondere Dogmengeschichte eine unbequeme, welche die Beziehung des Ganzen auf das Besondere erschwert, ein Mangel, an dem auch das *Augusti*'sche Lehrbuch leidet, das überdies, bei all seinen frühern Verdiensten, für den jetzigen Bedarf der Wissenschaft fast zu leicht gehalten sein dürfte. Dasselbe kann wohl noch unbedenklicher von *Bertholdt* und *Ruperti* behauptet werden. *Lenz* hat mehr einen pragmatischen Zweck verfolgt. Von den neuesten protestantischen Bearbeitungen ist mir die von *Engelhardt* kurz vor dem Abschlusse meines handschriftlichen Entwurfes, die von *Meier* hingegen erst während des Druckes bekannt geworden. So viel Gelehrsamkeit indessen in der *Engelhardt*'schen Dogmengeschichte niedergelegt ist (wie sich dies von einem so tüchtigen Forscher nicht anders erwarten lässt), so wenig dürfte das Werk die Ansprüche derer befriedigen, die in dem Labyrinthe der Meinungen gern einen leitenden Faden haben, vermittelst dessen sie sich im Gewirre zurecht finden. Ich wenigstens muss gestehen, keine rechte Einsicht in den Plan des Verfassers erhalten zu haben. Welchen eigenen Weg bahnt sich

derselbe durch die weitausgeführte Ketzergeschichte zur Dogmengeschichte! Dagegen hat mich der Gedanke *Meier's* sehr angesprochen, die allgemeine und besondere Dogmengeschichte mit einander in *der* Weise zu verbinden, dass die specielle Geschichte eines Dogma's erst dann eintritt, wo dasselbe in das Ganze eine neue Bewegung bringt, so dass die bisher dem Leser verhüllte frühere Entwicklungsgeschichte eines solchen Lehrstückes erst in spätern Perioden des eigentlichen Wachsthums nachgeholt wird. Unstreitig ist dies der künstlerischen Behandlung vortheilhaft. Das Steife und Schwerfällige wird vermieden, die Uebersichtlichkeit des Ganzen erleichtert, und nur die Betrachtung, dass für den planmässig fortschreitenden, auch gründlich auf Einzelnheiten eingehenden methodologischen Unterricht, wie ihn vor allem die Anfänger in der Wissenschaft bedürfen, doch die strenge synchronistische Behandlung geeigneter sein möchte, hat mich die Reue überwinden lassen, nicht ein Aehnliches von meinem Standpunkte aus versucht zu haben. —

Wie weit es mir nun gelungen sei, das, was ich an den frühern mir bekannten Leistungen vermisste, in irgend etwas dem mir vorschwebenden Ideale näher zu bringen und in welches Verhältniss dieses mein Lehrbuch zu den jüngst erschienenen sich setzen werde? darüber steht mir kein Urtheil zu. Wohl aber darf ich bekennen, dass es mich freuen wird, wenn auch mein Streben neben dem der Uebrigen einige Anerkennung finden sollte. Jeder hat ja *seine* Gabe empfangen, und auch auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Kirche sind nicht Alle für einen und denselben Dienst ausgelegt. Wenn es Andern vergönnt ist, durch grössern Reichthum des Wissens, durch schärfere Kritik und durch tiefere Blicke in das Wesen und den Zusammenhang der göttlichen Dinge die Weisen und Gelehrten zu belehren und aus frei eigenen Mitteln einen Königsbau aufzuführen, der ganze Geschlechter überragt, so bescheide ich mich gern, als ein untergeordneter Arbeiter auf der mir angewiesenen Stufe Handreichung zu thun, ohne darum zum gedankenlosen Kärrner herabzusinken. Von meiner Encyklopädie sagte mir einst Jemand (ob mit Recht? lasse ich dahingestellt), sie sei ein ächtes Studentenbuch. Wird man dies von dieser Dogmengeschichte auch nur mit *einigem* Rechte sagen können, so bin ich vollkommen zufrieden. *Convivis, non coquis,* sollte eines jeden akademischen Lehrers Wahlspruch sein. Er ist wenigstens der meinige.

Von dem in dem Lehrbuche niedergelegten Vorrathe gehört das Meiste der Forschung Anderer an, deren Fusstritten ich indessen gewissenhaft und, so weit ich nur immer konnte, bis auf den letzten

Grund der Quellen nachgegangen bin; doch hoffe ich, werde man auch hier und da, bisweilen wo man es am mindesten erwartet, den Spuren eigener Forschung und selbstständiger Combination begegnen. In der Mittheilung von Actenstücken suchte ich die Mitte zu halten zwischen einer den Blick verwirrenden Ueberfülle und einer zu grossen Dürftigkeit. Absichtlich habe ich auch, um nicht schon Abgedrucktes wieder abdrucken zu lassen, öfter, ja fast durchgehends auf *Münscher, von Cölln* verwiesen, und dagegen eine beträchtliche Anzahl solcher Stellen mitgetheilt, die sich dort nicht finden. Natürlich konnte ich auch wieder nicht ganz vermeiden, in einigen, namentlich den Hauptstellen, mit ihm und Andern (z. B. *Gieseler*) zusammenzutreffen. Bisweilen hat es mir indessen zweckmässiger geschienen, statt der eigenen Worte der Schriftsteller den summarischen Inhalt derselben, mitunter auch statt der Originalstelle eine bald freiere, bald mehr wörtlich gehaltene Uebersetzung zu geben, je nachdem es eben der Zusammenhang erforderte. Auch habe ich so viel als möglich auf die besten Monographien oder auf Chrestomathien verwiesen, indem ein Student doch weit eher *Ullmanns* Gregor von Nazianz oder *Neanders* Chrysostomus sich verschaffen kann, als gute Ausgaben jener Schriftsteller, und es auch vor der Hand nützlicher für ihn sein dürfte, sich in jene hineinzuarbeiten, bevor er an diese geht. In der Litteratur sind wohl einige Lücken geblieben; aber ich gestehe, dass ich auf die blosse Angabe von Büchertiteln, die man (seien wir offen!) bisweilen selbst nur wieder Andern nachzuschreiben genöthigt ist, keinen sonderlichen Werth setze. In unserer deutschen Litteratur herrscht hierin noch ein arger Frohndienst! Die Zeichen * (für besonders gute Bücher und Ausgaben), † (für katholische Verfasser) sind bekannt.

Ueber den theologischen Standpunkt, den ich eingenommen, halte ich um so weniger für nöthig mich weitläufig zu erklären, als es sich aus dem Werke selbst ergeben wird, so weit dies nämlich bei einer historischen Arbeit der Fall sein darf, wo sich die Subjectivität des Historikers weder auf Kosten der Wahrheit und Gerechtigkeit hervordrängen, noch auf Kosten der Freiheit und Lebendigkeit gänzlich verleugnen soll. Die Zeit ist vorüber, wo man (mit *Mosheim* zu reden) in den Kirchenlehrern «*nur finstere und vermauerte Köpfe*» und in der Dogmengeschichte «*nur eine Rumpelkammer menschlicher Narrheiten und thörichter Meinungen*» erblickte (wie *Rosenkranz* sich ausdrückt). Aber fast laufen wir (wie es auch *de Wette* im Vorwort zu der eben erschienenen dritten Auflage seiner Dogmatik bedauert) Gefahr, ins Gegentheil zu verfallen, indem die Einen auch das, was billig der «Rumpelkammer» anheimgefallen, wieder neu aufgeputzt als das Venerabile

aufstellen möchten, Andere durch willkürliche Ein- und Ausdeutung auch das für unsere Zeit durchsichtig zu machen suchen, was doch einmal sowohl den dunklern Zeiten als den dunklern Gebieten des Denkens und Fühlens überhaupt angehört: so dass bei solchen Windungen und Krümmungen dem unbefangenen Historiker unwillkürlich die Worte des Dichters einfallen müssen *):

«Als wie der Mensch, so ist sein Gott, sein Glaube,
Aus geist'gem Aether bald, und bald aus Erdenstaube.

Doch doppelt ist der Gott, der Glaube doppelt auch,
Hier selbstentklommner Trieb, dort überkommner Brauch.

Das Eigenste wird ganz nie frei vom Angenommnen,
Doch übt die Eigenheit ihr Recht am Ueberkommnen.

Man reisst das Haus nicht ein, das Väter uns gebaut,
Doch richtet man sich's ein, wie man's am liebsten schaut.

Und räumt man nicht hinweg ehrwürd'ge Ahnenbilder,
Durch Deutung macht man sie und durch Umgebung milder.

Des Glaubens Bilder sind unendlich umzudeuten,
Das macht so brauchbar sie bei so verschiednen Leuten.»

Es ist nun eben für jeden ungemein schwer, besonders in unserer Zeit, hierin die rechte Mitte zu halten. Der Einzelne steht doch mehr oder weniger dabei unter dem Einflusse seiner Zeit. Man sagt wohl, die Weltgeschichte sei das Weltgericht. Aber welcher Sterbliche maasst sich an, es zu vollziehen? Zu dem Weltgerichte gehört auch auf dem Boden der Geschichte die Auferstehung der Todten; und auch damit hat es seine eigenen Schwierigkeiten. Während die Einen (um in dem dogmenhistorischen Bilde fortzufahren) gnostisch nur die *Geister* heraufbeschwören möchten, um sie in dem idealistisch-speculativen Pleroma verschwimmen zu lassen, in dem alles Platz findet, was sich in anständiger Geistigkeit zu geberden weiss, möchten die Andern mit dem heil. Hieronymus wo möglich auch wieder die Nägel und Haare sammt Haut und Gebein der altkirchlichen Theologie vom Tode erwecken und in den Himmel hinübernehmen, den sie ausschliesslich genug nur sich und den Ihrigen gönnen und verheissen.

Wir aber hoffen mit Sanct Paulo, dass Gott nach seiner Weisheit das Sterbliche ins Unsterbliche verklären und dem denkenden Geiste auch den Leib schaffen werde, der ihm gebührt. Er gebe unserer Theologie bald eine fröhliche Urständ, und sende ihr den Geist, der in alle Wahrheit leitet.

Geschrieben zwischen Ostern und Pfingsten 1840.

DER VERFASSER.

---

*) *Rückert*, Lehrgedicht.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

§. 1. Definition 1
» 2. Verhältniss zur Kirchengeschichte und Dogmatik 3
» 3. Verhältniss zur biblischen Dogmatik 3
» 4. Verhältniss zur Symbolik 4
» 5. Verhältniss zur Patristik 5
» 6. Verhältniss zur Ketzergeschichte und allgemeinen Religionsgeschichte 6
» 7. Verhältniss zur Geschichte der Philosophie, zur Geschichte der christlichen Sittenlehre und zur Geschichte der Dogmatik 8
» 8. Hülfswissenschaften 9
» 9. Nutzen und religiöse Bedeutung der Dogmengeschichte . . 10
» 10. Behandlung der Dogmengeschichte 10
» 11. Anordnung 12
» 12. Periodeneintheilung 13
» 13. Quellen der Dogmengeschichte: *a)* Oeffentliche Quellen . . 17
» 14. » » » *b)* Privatquellen 19
» 15. Mittelbare Quellen 22
» 16. Bearbeitungen 23

Erste Periode.

Vom apostolischen Zeitalter bis auf den Tod des Origenes,
70—254.

Die Zeit der Apologetik.

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der ersten Periode.*

§. 17. Christus und das Christenthum 28
» 18. Die Apostel 31
» 19. Zeitbildung und Philosophie 34

Seite

§. 20. Glaubensregel. Apostolisches Symbolum 35
» 21. Häresien 36
» 22. Judaismus und Ethnicismus 38
» 23. Ebionitismus und Cerinth. Doketen und Gnostiker 39
» 24. Montanismus und Monarchianismus 43
» 25. Die katholische Lehre 46
» 26. Die Theologie der Väter 47
» 27. Uebersicht des in dieser Periode verarbeiteten dogmatischen Stoffes und allgemeiner dogmatischer Charakter 55

B. *Specielle Dogmengeschichte der ersten Periode.*

Erster Abschnitt.

Apologetisch-dogmatische Prolegomenen: Wahrheit des Christenthums. Offenbarung und Offenbarungsquellen. Schrift und Tradition.

§. 28. Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überhaupt . . 56
» 29. Art der Beweisführung 58
» 30. Erkenntnissquellen 63
» 31. Kanon der heiligen Schrift 64
» 32. Schriftinspiration und Wirkung der Schrift 67
» 33. Schriftauslegung 72
» 34. Tradition 75
(Ueber Glauben und Erkenntniss) 77

Zweiter Abschnitt.

Theologie: die Lehre von Gott (mit Inbegriff der Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt, der Angelologie und Dämonologie).

§. 35. Dasein Gottes 78
» 36. Einheit Gottes 82
» 37. Begreiflichkeit, Erkennbarkeit und Nennbarkeit Gottes . . . 84
» 38. Idealismus und Anthropomorphismus. Körperlichkeit Gottes 87
» 39. Eigenschaften Gottes 90
» 40. Die Lehre vom Logos: *a)* vor- und ausserchristliche Lehre 94
» 41. » » » » *b)* die christlich-johanneische Logoslehre 97
» 42. » » » » *c)* das kirchl. Theologumenon vom Logos bis auf Origenes 97
» 43. » » » » *d)* die Logoslehre des Origenes . . 103
» 44. Heiliger Geist 105
» 45. Trias 108
» 46. Monarchianismus und Subordination 109
» 47. Lehre von der Schöpfung 112
» 48. Vorsehung und Weltregierung 115
» 49. Angelologie und Dämonologie 117
» 50. Die Engel 118
» 51. Teufel und Dämonen 121
» 52. Fortsetzung 124

Dritter Abschnitt.

Anthropologie.

Seite

§. 53. Einleitung 126
» 54. Eintheilung des Menschen und praktische Psychologie . . . 127
» 55. Entstehungsweise der Seele 129
» 56. Bild Gottes 131
» 57. Freiheit und Unsterblichkeit: *a)* Freiheit 133
» 58. » » » *b)* Unsterblichkeit 136
» 59. Sünde, Sündenfall und dessen Folgen 138
» 60. Die Sünde überhaupt 140
» 61. Auffassung der Geschichte des Sündenfalls 141
» 62. Stand der Unschuld und Fall 143
» 63. Folgen des Sündenfalls (Erbsünde) 144

Vierter Abschnitt.

Christologie und Soteriologie.

§. 64. Die Christologie überhaupt 148
» 65. Der Gottmensch 149
» 66. Weitere Entwicklung 153
» 67. Sündlosigkeit Jesu 157
» 68. Erlösung und Versöhnung (Tod Jesu) 158
» 69. Descensus ad Inferos 165
» 70. Heilsordnung 166

Fünfter Abschnitt.

Die Kirche und ihre Gnadenmittel.

§. 71. Kirche 170
» 72. Taufe 174
» 73. Abendmahl 180
» 74. Begriff des Sacraments 187

Sechster Abschnitt.

Die letzten Dinge (Eschatologie).

§. 75. Christi Wiederkunft — Chiliasmus 189
» 76. Auferstehung 192
» 77. Weltgericht. Hades. Reinigungsfeuer. Weltbrand 197
» 78. Zustand der Seligen und Verdammten. Wiederbringung. . 199

Zweite Periode.

Vom Tode des Origenes bis auf Johannes Damascenus,

254—730.

Die Zeit der Polemik.

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der zweiten Periode.*

§. 79. Einleitung 204
» 80. Lehrbestimmungen und Lehrstreitigkeiten 205

Seite

§. 81. Dogmatischer Geist dieser Periode. Schicksale des Origenismus 206
» 82. Kirchenlehrer dieser Zeit 206
» 83. Die morgenländische Kirche des 4. bis 6. Jahrhunderts. Alexandrinische und antiochenische Schule 213
» 84. Die abendländische Kirche. Augustinismus 214
» 85. Die Häresien 214
» 86. Eintheilung des Stoffes 217

B. *Specielle Dogmengeschichte der zweiten Periode.*

Erste Klasse.

Kirchliche Lehrbestimmungen im Kampfe mit den Häresien.

(Polemischer Theil.)

Erste Abtheilung.

Theologisch-christologische Bestimmungen:

a. Theologie im engern Sinne.

§. 87. Die Hypostasirung und Subordination des Sohnes. Lactanz, Dionys von Alexandrien und die Origenisten 218
» 88. Die Homousie des Sohnes mit dem Vater auf Kosten des Hypostasenunterschiedes (Sabellianismus und Samosatenismus) 221
» 89. Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater und die Unterscheidung der Personen im Arianismus 224
» 90. Hypostasirung und Homousie. Nicäische Lehre 225
» 91. Weitere Schwankungen bis zur Synode von Constantinopel 226
» 92. Nähere Beleuchtung dieser Schwankungen: Arianismus und Semiarianismus auf der einen, und Rückfall in den Sabellianismus auf der andern Seite (Marcell und Photin) 229
» 93. Gottheit des heiligen Geistes 232
» 94. Ausgang des heiligen Geistes 237
» 95. Abschluss der Trinitätslehre 239
» 96. Tritheismus und Tetratheismus 242
» 97. Symbolum Quicunque 243

b. Christologie.

§. 98. Wahre Menschheit Jesu. Reste des Doketismus. Arianismus 245
» 99. Apollinarismus 247
» 100. Nestorianismus 250
» 101. Eutychianisch-monophysitischer Streit 252
» 102. Weiterer Verlauf des Streites. Theopaschitismus 254
» 103. Verschiedene Gestaltungen des Monophysitismus: Aphthardoketen, Phthartolatrer, Agnoëten 256
» 104. Willen in Christo. Monotheleten 257
» 105. Praktisch-religiöse Bedeutung der Christologie in dieser Zeit 259

Zweite Abtheilung.

Anthropologische Bestimmungen.

Seite
§. 106. Vom Menschen überhaupt 260
» 107. Die Sünde überhaupt 264
» 108. Folgen der ersten Sünde und Freiheit des Willens (nach den griechischen Lehrern) 266
» 109. Lateinische Lehrer vor Augustin und dieser selbst vor dem pelagianischen Streite 268
» 110. Pelagianischer Streit 270
» 111. Erster Streitpunkt: Sünde, Erbsünde und ihre Folgen . . 272
» 112. Zweiter Streitpunkt: Freiheit und Gnade 275
» 113. Dritter Streitpunkt: Prädestination 277
» 114. Der Semipelagianismus und die spätern Kirchenlehrer . . 278

Zweite Klasse.

Kirchliche Lehrbestimmungen, die entweder nur in einem entferntern oder in keinem Zusammenhange mit den häretischen Bewegungen stehen.

(Akroamatischer Theil.)

§. 115. Einleitung 283
» 116. Der Religions- und Offenbarungsbegriff 283

1. Apologetisches und Normatives (Prolegomenen).

§. 117. Vertheidigung des Christenthums nach aussen 285
» 118. Wunder und Weissagungen 286
» 119. Erkenntnissquellen der Religion. Bibel und Tradition . . 288
» 120. Kanon 289
» 121. Inspiration und Interpretation 291
» 122. Tradition und fortdauernde Inspiration 294

2. Lehre von Gott.

§. 123. Das Dasein Gottes. 296
» 124. Erkennbarkeit und Wesen Gottes 298
» 125. Einheit Gottes. 301
» 126. Eigenschaften Gottes 302
» 127. Schöpfung 303
» 128. Verhältniss der Schöpfungslehre zur Lehre von der Dreieinigkeit 305
» 129. Zweck der Schöpfung. Erhaltung, Vorsehung, Weltregierung. 306
» 130. Theodicee 308
» 131. Angelologie und Angelolatrie 309
» 132. Fortsetzung. 312
» 133. Teufel und Dämonen 314

3. Soteriologie.

§. 134. Die Erlösung durch Christum (Tod Jesu) 317

4. Kirche und Sacramente.

Seite
§. 135. Die Kirche 323
» 136. Die Sacramente 325
» 137. Taufe 327
» 138. Abendmahl 334

5. Die letzten Dinge.

§. 139. Chiliasmus. Reich Christi 336
» 140. Auferstehung der Körper 338
» 141. Weltgericht. Weltbrand. Reinigungsfeuer 341
» 142. Zustand der Seligen und Verdammten 344

Einleitung.

Vgl. m. Encykl. 2. Aufl. S. 240 ff. — *Kliefoth, Theod.*, Einl. in die Dogmengeschichte. Parchim 1839.

§. 1.

Definition.

Die *Dogmengeschichte* ist die wissenschaftliche Darstellung der allmähligen Entwicklung, Verfestigung und Ausbildung des christlichen Glaubens zu einem bestimmten Lehrbegriff (Dogma)[1], der verschiedenen Gestalten, welche dieser Lehrbegriff im Laufe der Zeiten angenommen, und der Veränderungen, die er unter dem Einflusse verschiedener Zeitbildungen erlitten hat[2].

[1]) Ueber die Bedeutung von δόγμα (statutum, decretum, præceptum, placitum) s. Suicer, Thes. u. d. W. *Münscher,* herausg. von v. Cölln S. 1. *Baumg.-Crus.* S. 1. *Augusti,* Dogmengesch. §. 1. *Klee,* DG. Prolegg. *Nitzsch,* System der christlichen Lehre, 2. Ausg. S. 35. 37. meine Encykl. S. 241 ff. — zunächst: *Gebot,* Befehl, Statut; so LXX Dan. 2, 13. 6, 8. Esth. 3, 9. 2 Macc. 10, 2; im N. T. Luc. 2, 1 (rein politisch), Act. 16, 4 (theologisch, vom apostolischen Kanon für die Heidenchristen), Eph. 2, 15. Col. 2, 14 (ebenfalls theologisch, doch nicht vom *christlichen* Glauben und der *christlichen* Lehre, sondern von den alttestamentlichen, jüdischen *Satzungen,* vgl. *Winer,* Gramm. des neutest. Sprachid. 4. Aufl. S. 197. 5. Aufl. S. 250.). Keine Stelle im N. T. bezeichnet mit Sicherheit den christlichen Glaubensgehalt mit dem Worte δόγμα; dafür: εὐαγγέλιον, κήρυγμα, λόγος τοῦ θεοῦ u. a. — Bei den *Stoikern* heisst δόγμα (decretum, placitum) s. v. a. theoretischer *Grundsatz.* Marc Aurel εἰς ἑαυτ. 2, 3: ταῦτά σοι ἀρκέτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω. Cic. quæst. acad. 4, 9: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis de-

cretis, quæ philosophi vocant δόγματα. Daran schliesst sich nun auch der Sprachgebrauch der Kirchenlehrer, bei denen zuerst auf dem christlichen Gebiete das Wort δόγμα (auch mit dem Prädicat τὸ θεῖον) den Gesammtinhalt der Lehre bezeichnet, vgl. die Stellen b. Ignat. Clem. Al. (Pæd. I, 1. Strom. VIII. p. 924. Potter). Orig. Chrys. Theodoret u. a. b. Suicer u. d W. Doch heissen diesen Lehrern auch die Meinungen der Häretiker bisweilen δόγματα, mit dem Beisatz μυσαρά oder ähnlichen, noch öfter aber zum Unterschied der eigentlichen *Dogmen* δόξαι, νοήματα, vgl. *Klee* a. a. O. *Cyrill von Jerusalem* (Cat. 4, 2.) unterscheidet bereits Dogmatisches und Moralisches dergestalt, dass er das was den *Glauben* (die Vorstellung) betrifft, δόγμα, das was auf das ethische Handeln abzielt, πρᾶξις nennt: ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Die erstern sind die Wurzeln der letztern. Ganz auf ähnliche Weise bezeichnet schon Seneca die *Dogmen* als die Elemente, aus denen der Leib der Weisheit bestehe, als das Herz des Lebens, ep. 94. 95. Eine eigenthümliche Definition von δόγμα giebt Basilius de Spir. S. c. 27: ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα· τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται (esoterische u. exoterische Lehre). — Erst seit *Döderlein* (nach Nitzsch) wurde die Meinung allgemeiner, dass durch δόγμα nicht sowohl *ipsa doctrina*, als vielmehr *sententia doctoris alicuius* bezeichnet werde, *Lehrmeinung* (statt Lehrbegriff). Mit dieser Worterklärung hängt denn auch die Begriffserklärung und die Werthschätzung und Behandlung der dogmenhistorischen Wissenschaft zusammen: ob sie dynamisch gefasst werde als die organische Entfaltung und Entwicklung eines schon im Keime gegebenen lebendigen Princips, oder atomistisch als eine zufällig angehäufte Sammlung curiöser Einfälle und Meinungen (vgl. §. 10.).

[2]) Man hat sich in dieser Hinsicht vor zwei Abwegen zu hüten, vor dem *einen*, der in jeder andern Fassung des Lehrbegriffs, in jedem Wechsel des Ausdrucks und der Vorstellung schon eine *Entstellung* der Lehre, eine Alteration erblickt (nach der falschen Voraussetzung, dass keine andre Terminologie dürfe in die Dogmatik eingeführt werden, als die biblische), wonach die ganze Dogmengeschichte nur eine Geschichte der Entartung wäre; und vor dem *andern,* der nur eine stätige gesunde Entwicklung der Wahrheit innerhalb der Kirche annimmt und nicht zugeben will, dass neben der gesunden Entwicklung allerdings auch Krankhaftes sich erzeugen konnte. Die ächte Wissenschaft hat auf beides zu achten; es giebt auch hier Fortschritte, Hemmungen und Rückschritte, *Aus*bildung und *Ver*bildung. (So wäre es z. B. unrichtig, die Lehre von der Trinität, der Erbsünde, den Sacramenten u. s. w. zu verwerfen, weil diese Ausdrücke selbst nicht in der Bibel vorkommen; wohl aber ist darauf zu sehen, ob nicht in diese Bestimmungen Fremdartiges mit eingedrungen sei, denn mit der *Entwicklung* des Dogma's wächst auch die Gefahr der Verkrüppelung und der Verwucherung.)

Verschieden ist sonach der Standpunkt der *katholischen* und der *protestantischen* Auffassung der Dogmengeschichte. Nach ersterer hat das Dogma unter fortwährender Leitung des göttlichen Geistes sich ausgebildet und das Ungesunde unter der Form der Häresie ausgestossen.

Der Protestantismus dagegen misst das fortgeschrittene und entwickelte Dogma immer wieder an der Schrift und nur insofern es den Schriftgehalt wiedergiebt, ist es berechtigt, kirchliches Dogma zu sein. Missverstand aber des protestantischen Princips ist es, wenn man Alles verwerfen will, was nicht *wörtlich* in der Schrift enthalten ist. Von diesem Standpunkte aus, der die ganze Dogmatik schon fertig in der Bibel findet, müsste man die Dogmengeschichte rein negiren oder sie nur zu einer Geschichte der Verirrungen machen.

§. 2.

Verhältniss zur Kirchengeschichte und Dogmatik.

Die Dogmengeschichte verhält sich zur Kirchengeschichte wie ein aus ihr abgelöster, aber durch seine weitläufige Verzweigung selbstständig gewordener Theil derselben [1]), und bildet den Uebergang aus ihr zur kirchlichen und zur eigentlichen Dogmatik [2]).

[1]) Vgl. m. Encykl. S. 242 und unten §. 16. In der Kirchengeschichte wird zwar auch die Geschichte der *Lehre* behandelt; aber diese erscheint im Verhältniss zum Ganzen des kirchlichen Lebens, wie etwa die Muskeln am lebendigen Leibe für unsere Augen heraustreten, während das Messer des Anatomen sie dann am Leichnam noch weiter zu besondern wissenschaftlichen Zwecken verfolgt. «*Zwischen der Dogmengeschichte als besonderer Wissenschaft und als Theil der Kirchengeschichte besteht nur ein formeller Unterschied; denn abgesehen von dem verschiedenen Umfange, der äusserlich bedingt ist, behandeln sie nur verschiedene Pole derselben Axe, jene das Dogma mehr als den sich entfaltenden Begriff, die Kirchengeschichte das Dogma inmitten der äussern Ereignisse.*» *Hase*, Kircheng. Vorr. S. VI. der 1. Aufl. (IV. V. der 3. und VII. der 5.).

[2]) Viele betrachten die Dogmengeschichte mehr nur als einen *Anhang* zur Dogmatik, statt als *Vorbereitung* zu ihr, was jedoch mit unrichtigen Voraussetzungen über das Wesen der Dogmatik und mit der Verkennung ihrer historischen Natur zusammenhängt (einseitig biblische oder einseitig speculative Auffassung des Begriffs Dogmatik). Die Dogmengeschichte bildet vielmehr die *Brücke* aus dem Gebiete der historischen in das der didaktischen (systematischen) Theologie. Sie hat die Kirchengeschichte zu ihrer Voraussetzung, die Dogmatik der Gegenwart und der Zukunft zum letzten Ziel ihrer Forschungen.

§. 3.

Verhältniss zur biblischen Dogmatik.

Die biblische Dogmatik (namentlich die Lehre des N. Test.) muss von der Dogmengeschichte als Grundlage vor-

ausgesetzt werden, ebenso wie die allgemeine Kirchengeschichte das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter voraussetzt.

Diejenigen, welche die Dogmatik überhaupt auf die *biblische* Dogmatik beschränken und die kirchliche Dogmatik ignoriren, haben dann freilich Recht, die Dogmengeschichte als Anhang zu fassen. Uns aber ist die *biblische* Dogmatik nur der *Grundstein* des Gebäudes, dessen weitere *Baugeschichte* die Dogmengeschichte uns enthüllt, und in dessen *Ausbau* die eigentliche Dogmatik (als Wissenschaft) noch immer begriffen ist. So wenig nun die Kirchengeschichte ein ausführliches Leben Jesu und der Apostel geben kann, so wenig darf die Dogmengeschichte die biblische Dogmatik in ihr Gebiet hineinziehen. Aber so gut als die Kirchengeschichte überall an das Urchristenthum anknüpfen muss, wenn sie nicht in der Luft schweben soll, so auch die Dogmengeschichte an die biblische Dogmatik, zunächst des N. Test., und weiter zurück in aufsteigender Linie, des A. Test.

§. 4.

Verhältniss zur Symbolik.

In der Dogmengeschichte enthalten ist zugleich die *kirchliche Symbolik* [1]), inwiefern die Dogmengeschichte sowohl auf die Gestaltung und den Inhalt der öffentlichen Bekenntnisse überhaupt [2]), als auch auf die in denselben ausgeprägten Unterscheidungslehren [3]) Rücksicht zu nehmen hat; doch lässt sich auch wieder die Symbolik besonders herausheben und als vergleichende Dogmatik behandeln. Sie verhält sich zur Dogmengeschichte, wie die kirchliche Statistik irgend einer Periode zur fortlaufenden Kirchengeschichte.

[1]) Ueber den kirchlichen Sprachgebrauch von σύμβολον (συμβάλλειν, συμβάλλεσθαι) vgl. Suicer u. d. W. besonders p. 1084. *Creuzer*, Symbolik §. 16. *Marheineke*, christliche Symbolik Bd. I. v. Anf. *Neander*, KG. I. 2. S. 536. *Kirchliche Symbole* (im dogmatischen, nicht im liturgischen oder künstlerischen Sinne) heissen uns die öffentlichen Bekenntnisse, an welchen sich die zu derselben kirchlichen Gemeinschaft Gehörigen, wie die Krieger an dem Feldzeichen (tessera militaris) u. s. w. wiedererkennen.

[2]) Die *ältern Symbole* der Kirche (wie das sog. apostolische, nicäische, athanasische) waren das Schiboleth der Katholiken, den Häretikern gegenüber. Dass nun die Dogmengeschichte auf diese besonders zu merken hat, versteht sich von selbst. Diese kirchlichen Bekenntnisse ver-

halten sich zu den Privatmeinungen der einzelnen Kirchenlehrer wie das Hochgebirge zu den Hügeln und Thälern des Landes. Sie sind die Warten, von denen aus sich das Ganze überschauen lässt, die grossen Haltpunkte des dogmenhistorischen Studiums, und können daher nicht willkürlich herausgenommen und einer isolirten Disciplin überwiesen werden. Eben so wenig aber darf das Studium der Dogmengeschichte auf das der Symbolik beschränkt werden, s. *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I. 1. S. 108. 109.

[3]) Seit der Reformation bilden die *Symbole* für den Protestanten nicht nur die Schranke, welche die katholische Kirche in ältern Zeiten den Häretikern gegenüber aufrichtete, obwohl der Protestantismus zugleich *mit* der alten Kirche diese Schranke bewahrt hat; sondern indem die Protestanten genöthigt waren, das Unterscheidende ihrer Lehre, der alten Kirche gegenüber, in besondern Bekenntnissschriften herauszuheben, die dann selbst wieder den im Kampfe entstandenen Gegensatz innerhalb der protestantischen Kirche (zwischen Lutheranern und Reformirten) und andere abweichende Meinungen (der Wiedertäufer, Unitarier u. s. w.) berücksichtigten, wogegen dann die Katholiken auch die Lehre *ihrer* Kirche in ein besonderes Bekenntniss zusammenstellten, bildete sich von da aus eine eigene theologische Disciplin, die zuerst unter dem Namen der Elenchtik oder Polemik hervortrat, und die in neuern Zeiten den friedlichern Namen der *Symbolik* annahm, insofern dabei weniger an die Führung des Kampfes selbst, als an die historische Kenntniss der streitigen Punkte und an die Einsicht in das *Wesen* des Kampfes gedacht wurde*). Ist nun die Dogmengeschichte angelangt bei der Periode der Reformation, so wird sie von selbst zu dem werden, was man sonst wohl *Symbolik* nennt, d. h. der Fluss der Geschichte wird sich von selbst zum See ausbreiten, die ruhige Betrachtung der Entwicklung wird sofort in eine complicirtere der Zustände übergehen, bis diese selbst wieder in eine neue Bahn der Entwicklung hineinleitet, und so die ältere Dogmengeschichte mit der neuern vermittelt. Auch Baumg.-Crusius hat auf die nothwendige Verbindung beider Disciplinen hingewiesen Bd. I. S. 14. 15.

§. 5.

Verhältniss zur Patristik.

Inwiefern die Dogmengeschichte es mit der Geschichte des Lehrbegriffs als eines kirchlichen Gemeingutes zu thun hat, so kann sie die Privatansichten der einzelnen Kirchenlehrer nur insoweit berücksichtigen, als diese entweder wirklichen Einfluss auf die Bildung der Kirchenlehre ge-

*) In der neuesten Zeit hat indessen die *Polemik* sich wieder als eine besondere auf dem historischen Boden der Symbolik sich bewegende Wissenschaft hingestellt. S. *Sack*, christliche Polemik. Hamb. 1838. u. m. Encykl. S. 281.

habt oder wenigstens zu erhalten gestrebt haben. Das genauere Verfolgen jedoch der Meinungen des Einzelnen in ihrem Zuzammenhange mit dessen Individualität und die Rückwirkung der erstern auf die letztere muss der Patristik (Patrologie) überlassen werden.

Ueber den an sich schon unbestimmten Begriff der Patristik als Wissenschaft s. m. Enc. S. 248 ff. *). Gesetzt aber auch, man erweitere den Begriff dahin, dass dabei nicht nur an die Kirchenlehrer der ersten 6 Jahrhunderte, sondern an *alle* gedacht werde, die schöpferisch oder reformatorisch auf die Kirche eingewirkt haben, da die Kirchenväter so lange dauern sollten, als die Kirche dauert (vgl. Möhler, Patrol. S. 20.): so ist klar, dass allerdings ein grosser Theil des patristischen Materials in die Dogmengeschichte zu verarbeiten ist; wie ja schon das dogmenhistorische Quellenstudium grossentheils dahineinführt. Gleichwohl möchten wir nicht mit Baumg.-Crus. DG. S. 12. behaupten, das *Wesentliche* der Patristik sei bereits in die Dogmengeschichte aufgenommen; denn gerade das *Wesentliche* der Patristik ist das Individuelle, das aber für die Dogmengeschichte als solche nur von secundärer Bedeutung ist. So will z. B. die Dogmengeschichte vorzugsweise den *Augustinismus*, die Patristik aber den *Augustin* kennen lernen. Wie das System zur Person sich verhalte? ist eine Frage, die aus dem biographischen (patrologischen), welche Stellung es hingegen zur Kirchenlehre einnehme? eine Frage, die aus dem dogmenhistorischen Interesse hervorgeht. — Ueber das Litterarische vgl. §. 14.

§. 6.

Verhältniss zur Ketzergeschichte und allgemeinen Religionsgeschichte.

Auch auf die häretischen Richtungen kann die Dogmengeschichte nur insoweit eingehen, als in ihnen irgend ein wesentliches Moment des theologischen Geistes repräsentirt wird, das ergänzend oder berichtigend auf die Gestaltung des Dogma's gewirkt hat, oder als aus dem Gegensatze, den sie zur Kirchenlehre bilden, letztere selbst um so klarer sich heraushebt [1]). Die innere Gestaltung und Verzweigung häretischer Systeme um ihrer selbst willen kennen zu lernen, gehört einem anderweitigen Interesse an, das entweder in der sogenannten Ketzer-

*) Die Unterscheidung von Patristik und Patrologie, welche einige, besonders katholische Schriftsteller, z. B. Möhler (Patrologie S. 44) machen, scheint eine ziemlich willkürliche

geschichte[2]) oder in der allgemeinen Religionsgeschichte seine Befriedigung findet. Noch viel weniger kann das Verhältniss des Christenthums zu andern Religionen in der Dogmengeschichte erörtert werden. Vielmehr setzt diese die vergleichende Religionsgeschichte in der Weise voraus, wie die Dogmatik die Apologetik voraussetzt[3]).

[1]) Man kann die Geschichte der Häresien vom kirchlichen Standpunkte aus der Pathologie, die Dogmengeschichte dagegen der Physiologie vergleichen. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als wäre in der Häresie ein schlechthin Krankhaftes und nur in dem, was als kirchliche Orthodoxie sich festgesetzt hat, die volle Gesundheit zu schauen; sondern richtig ist bemerkt worden, dass Krankheiten oft natürliche Uebergänge von einer niedern zu einer höhern Lebensstufe sind und dass die beziehungsweise Gesundheit nicht selten ein Product vorangegangener Krankheit ist. So hat auch oft die kräftige Einseitigkeit eines Irrthums belebend und selbst berichtigend auf die Kirchenlehre zurückgewirkt. Vgl. *Schenkel*, das Wesen des Protestantismus (Schaffh. 1845) I. S. 13. *Baur*, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 112. — Ueber das Verhältniss der Häresie zur Orthodoxie überhaupt s. *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I. 1. S. 71. Note.

[2]) Der Name *Ketzergeschichte* ist zwar durch die humanere Sprache verdrängt worden, aber die Sache selbst nicht, so wenig als die Polemik. — Die tüchtigen Bearbeitungen, welche in neuerer Zeit die gnostischen Systeme, der Ebionitismus, Manichäismus, Unitarianismus u. s. w. erhalten haben, kommen, wie die patristischen Monographien, ihres Ortes dem Dogmenhistoriker zu Statten; aber schwerlich wird man diesem zumuthen, das ganze Material derselben in die Dogmengeschichte zu verarbeiten. So wird die erste Periode der Dogmengeschichte beständig auf die Erscheinungen des Ebionitismus und Gnosticismus zurückzugehen haben, insofern es die Aufgabe der kirchlichen Lehre war, zwischen diesen Klippen sich hindurchzuarbeiten. Aber die weitverzweigten Systeme der Gnostiker, insofern sie unter einander selbst abweichen (z. B. in der Zahl der Aeonen und der Folge der Syzygien), können hier nicht bis ins Einzelne ausgebreitet werden. Es gilt mehr die ganze Physiognomie ins Auge zu fassen, als die einzelnen Züge derselben, und diese physiognomische Kenntniss ist aus der Kirchengeschichte vorauszusetzen. Desgleichen haben der Nestorianismus und Monophysitismus ihre nothwendige Bedeutung innerhalb des christologischen Streites der 2. Periode. Aber nachdem sie, einmal von dem kirchlichen Geiste überwunden, sich in Gestalt von Secten festsetzten, die in Folge des fortgeführten Streites unter sich selbst wieder in kleinere Parteien zerfielen, so kann es nicht mehr die Aufgabe der Dog-

mengeschichte sein, diesen Process zu verfolgen. Dies muss sie der häresiologischen Monographie überlassen.

[3]) So wenig es Aufgabe der Dogmatik sein kann, die Wahrheit der christlichen Religion erst zu vertheidigen, worin ihr die Apologetik vorarbeiten muss (s. m. Enc. §. 81.), eben so wenig hat es die Dogmengesch. zu thun mit dem Kampfe des Christenthums gegen den Polytheismus, den Islam u. s. w. Unentbehrlich aber ist die Geschichte dieser Religionen als Hülfswissenschaft. — *Hülfsmittel: Creuzer,* Symbolik und Mythologie der alten Völker u. s. w. Darmst. 1819—23. 6 Bde. *Stuhr,* allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker: 1. die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. Berlin 1836. 2. die Religionssysteme der Hellenen in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf die makedonische Zeit. Berlin 1838. — *Grimm, J.,* deutsche Mythologie. Gött. 1835. 2. Aufl. 1844. 8. *Eckermann,* Dr. *K.,* Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums, nach d. Anordnung v. Ottfr. Müller. Halle 1845. II.

§. 7.

Verhältniss zur Geschichte der Philosophie, zur Geschichte der christlichen Sittenlehre und zur Geschichte der Dogmatik.

Wenn auch die Dogmengeschichte in verschiedenen Momenten mit der Geschichte der Philosophie zusammenfällt[1]), so darf sie doch mit dieser eben so wenig verwechselt werden, als die Dogmatik selbst mit der Philosophie[2]). Endlich ist auch die Dogmengeschichte von der Geschichte der christlichen Sittenlehre insoweit zu trennen, als die systematische Theologie selbst zwischen Dogmatik und Moral eine relative Scheidung zu vollziehen im Stande ist[3]). Ja selbst zur Geschichte der Dogmatik verhält sie sich höchstens wie das Ganze zu einem Theil, da die erstere wohl innerhalb der Dogmengeschichte (in dem allgemeinen Theile derselben) ihre Stelle findet, keineswegs aber sie ersetzt[4]).

[1]) Namentlich ist dies der Fall bei den Alexandrinern, Gnostikern, Scholastikern, und auch wieder in der neuern Zeit. Gleichwohl verfolgt die Geschichte der Philosophie ein anderes Interesse, als die Dogmengeschichte. Vgl. Baumg.-Crus. I. S. 8. — *Hülfsmittel: Brucker, J.,* Historia critica philosophiæ. Lips. 1742—44. Voll. V. 4. 2. Aufl. 1766. 67. Voll. VI. 4. *Tennemann, W. G.,* Geschichte der Philos. Leipz. 1798—1819. XI Bde. *Reinhold, E.,* Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philos. Gotha 1828. 29. III. 8. *Ritter, H.,* Geschichte der Phil. Hamb. 1829—34. 4 Bde.

Fries, Geschichte der Phil. I. Halle 1837. (Die beiden Letztern nur die alte Geschichte.) *Schleiermacher*, Geschichte der Philos. herausg. von *H. Ritter* (sämmtl. Werke IV. 1.) Berl. 1839.

[2]) *«Die Verwischung des Unterschiedes zwischen Geschichte der Philosophie und Dogmengeschichte beruht auf einer fundamentalen Unklarheit über das Wesen des Christenthums.»* S. Dorner a. a. O. S. 108.

[3]) Vgl. Baumg.-Crus. S. 9.

[4]) S. unten §. 11.

§. 8.

Hülfswissenschaften.

So streng nun aber auf der einen Seite die Dogmengeschichte von den genannten Disciplinen sich unterscheidet, so nothwendig ist von der andern die mit ihnen als *Hülfswissenschaften* theilweise zu vollziehende Verbindung[1]), wozu auch noch die *Archäologie*[2]), und in zweiter Linie die Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte selbst kommen[3]).

[1]) Schon die *Kirchengeschichte* selbst tritt zur Dogmengeschichte in das Verhältniss einer Hülfswissenschaft, indem die Geschichte der Lehre zusammenhängt mit der Geschichte der Verfassung, des Cultus, des sittlichen Lebens u. s. w. Ebenso treten nun *Patristik, Ketzergeschichte, Religionsgeschichte, Geschichte der Philosophie, Geschichte der christlichen* (und *der allgemeinen) Moral* in die Reihe der Hülfswissenschaften ein.

[2]) Versteht man unter *Archäologie* die ausführliche Geschichte des christlichen Cultus, so ergiebt sich bei dem Zusammenhang des Liturgischen und Dogmatischen auch die Nothwendigkeit dieser Hülfswissenschaft. Man denke an dogmatische Ausdrücke (z. B. das Θεοτόκος u. s. w.) in kirchlichen Liturgien, an die Einführung dogmatischer Feste (Frohnleichnam und Mariä Empfängniss), an die Rückwirkung liturgischer Gebräuche oder Nichtgebräuche auf die Lehrbestimmungen der Kirche (der Kelchentziehung auf die Lehre der Concomitanz) u. a. m. — *Hülfsmittel: Bingham*, origg. s. antiqu. ecclesiasticæ. Hal. 1751—61. Voll. X. 4. *Augusti, J. Ch. W.*, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. Leipz. 1817—31. XII. 8. *Rheinwald*, kirchl. Archäologie. Berlin 1830. *Böhmer, W.*, christlich-kirchliche Alterthumswissenschaft. II. Breslau 1836. 39.

[3]) Diese sind ausser den schon genannten: die allgemeine Weltgeschichte, die kirchliche Philologie, kirchliche Chronologie, Diplomatik u. s. w. (Vgl. die Lehrbb. über die Kirchengesch. in der Einleitung. Gieseler, KG. I. §. 3. und die dortige Litteratur.)

§. 9.

Wissenschaftliche und religiöse Bedeutung der Dogmengeschichte.

Ernesti, prolusiones de theologiæ historicæ et dogmaticæ conjungendæ necessitate. Lips. 1759. in dessen opusc. theol. Lips. 1773. 92. *Illgen, Ch. F.,* über den Werth der christlichen Dogmengesch. Lpz. 1817. *Augusti,* Werth der Dogmengesch. in dessen theol. Blättern II. 2. S. 11. ff. m. Enc. §. 69.

Der wissenschaftliche Werth der Dogmengeschichte erhellt zum Theil aus dem Bisherigen. Sie dient 1) zur Vervollständigung des kirchenhistorischen Studiums von einer seiner wichtigsten Seiten; 2) leitet sie über auf das Studium der systematischen Theologie[1]). Auf dieser rein wissenschaftlichen Bedeutung ruht aber auch ihr sittlich-religiöser Einfluss, ihr praktischer Segen, indem sie schon im Allgemeinen dadurch bildend wirkt, dass sie uns das Streben und Ringen des menschlichen Geistes in Beziehung auf seine wichtigsten Angelegenheiten vorführt, und gereicht noch besonders dadurch dem Theologen zu Nutz und Frommen, dass sie ihn sowohl vor der Einseitigkeit eines starren, im Buchstaben befangenen Sinnes (falscher Orthodoxie), als vor der eines frevelnden, absprechenden Geistes oberflächlicher Neuerungssucht (falscher Heterodoxie und Neologie) bewahrt[2]).

[1]) Vgl. §. 2.

[2]) Vgl. §. 10. Häufig ist die eine oder andere Seite dieses Werthes überschätzt worden, und jede theologische Richtung hat in ihr entweder eine Stütze gesucht oder vor ihren Resultaten sich gefürchtet, beides der Wissenschaft gleich unwürdig. Vgl. Baumg.-Crus. I. S. 16—20.

§. 10.

Behandlung der Dogmengeschichte.

Daub, die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie in Betracht gezogen, in Bauers Zeitschrift für speculative Theologie. Berlin 1836. Heft 1. u. 2. *Kliefoth* a. a. O.

Aber nur *die* Behandlung der Dogmengeschichte führt zu dem genannten Ziele, welche uns sowohl das Wandelbare in den Lehrbestimmungen, als das in dem Wechsel Beharrende oder durch denselben mit erneuter Lebens-

kraft sich Hindurchbewegende, d. h. das Wesentliche und Unvergängliche der christlichen Heilswahrheit, zum Bewusstsein bringt, und welche daher in ihrem historischen Pragmatismus die äussern Ursachen der Veränderung mit dem von innen heraus wirkenden dynamischen Princip in Verbindung zu setzen weiss.

Wir können folgende Behandlungsweisen der Dogmengeschichte unterscheiden:

1. *die rein statutarische*, welche das kirchlich Festgesetzte einfach als die ausgemachte Wahrheit hinnimmt und das Häretische als die ausgemachte Ketzerei ausscheidet: der consequente Standpunkt des römischen Katholicismus. Hier wird die Geschichte zum einfachen protokollarischen Referat der ein- für allemal geübten Glaubensdictatur.

2. *die biblisch-abschliessende*, welche davon ausgeht, dass der *biblische Lehrbegriff* in seiner einfachen Fassung für alle weitern Zeiten zureichend sei, und welche dann entweder nach einer traditionellen Exegese die erst später entwickelte Orthodoxie (z. B. Dreieinigkeit, Erbsünde) schon in der Bibel zu finden sich überredet, oder welche mit folgerichtiger exegetischer Strenge ausscheidet, was nicht wörtlich in der Bibel steht (biblischer Supranaturalismus auf der einen, biblischer Rationalismus auf der andern Seite): der Standpunkt des noch unvollendeten Protestantismus. Mit dieser Behandlungsweise verbindet sich in der Regel:

3. *die pragmatisch-kritische*, welche das über die Bibel (oder auch wohl über die populäre Vernunft) Hinausgehende aus allerlei Zufälligkeiten und Aeusserlichkeiten, aus klimatischen Verhältnissen, persönlicher Sympathie und Antipathie, Leidenschaften, Hofkabalen, Priesterbetrug, Aberglaube u. s. w. erklärt: der Standpunkt des vulgären Rationalismus, an dem aber auch lange Zeit der blos formale biblische Supranaturalismus Theil genommen hat.

4. *die einseitig-speculative Betrachtung*, welche in der ganzen Dogmenentwicklung einen höhern mit innerer Nothwendigkeit sich vollziehenden Naturprocess sieht, wonach jedes Dogma einmal seine Blüthe erreicht, um aber wieder abzublühen und einem andern Platz zu machen, und wobei die religiös-praktische Bedeutung des Dogma's ebenso zu kurz kommt, wie in den obigen Betrachtungsweisen die speculative. Dieser Behandlung liegt der Irrthum zum Grunde, als ob das Christenthum eine Philosophie sei, während es eine Thatsache ist.

5. *die theologische Betrachtungsweise*, welche die in der Bibel enthaltene Lehrsubstanz als einen lebendigen, der mannigfachsten Entwicklung fähigen Keim betrachtet, der auch bei allen nicht zu leugnenden ungünstigen Einflüssen dennoch die Triebkraft behält zu neuer, zeitgemässer Lebensgestaltung. Sie geht zwar (mit 2.) immer auf die Bibel zurück und misst das Gewordene am Kanon, aber die auf der biblischen Wurzel stehende Pflanze will sie weder in die Wurzel zurück-

drängen, noch von ihr abschneiden. Sie nimmt (mit 3.) Rücksicht auf die äussern Umstände, unter denen das Dogma sich entwickelt hat, und ist weit entfernt, ihren oft handgreiflichen Einfluss leugnen zu wollen; nur schlägt sie letztern nicht so hoch an, dass sie bei ihrem Pragmatismus in das Atomistische sich verliert. Vielmehr nimmt sie (mit 4.) einen dynamischen Process an, der aber nicht ein rein dialektischer und darum selbst wieder der Auflösung unterworfen ist — denn auch dies ist nur eine geistreichere Atomistik (Strauss) —; sondern weil die *religiöse* Wahrheit nur annähernd in speculativer Form sich ausdrücken lässt, so sucht sie auch aus der bald derbern bald feinern Muskulatur überall den Herzschlag des religiösen Lebens herauszufühlen und nach ihm den ganzen Organismus zu begreifen: dies ist der des ächten Protestantismus würdige, *wissenschaftliche* Standpunkt; denn wissenschaftlich ist nur, was die Natur des Objectes kennt, das die Wissenschaft darstellen soll. Wer aber das *Wesen der Religion* verkennt, ist bei allem historischen Wissen und speculativen Geschick unberufen zur Darstellung der Dogmengeschichte.

§. 11.

Anordnung.

Da es die Dogmengeschichte sowohl mit der Geschichte des *Dogma's* im Ganzen, d. h. des *Inbegriffs* der christlichen Lehre und des in den Lehrsätzen sich aussprechenden dogmatischen *Geistes*, als auch mit der der *Dogmen*, d. h. der Entwicklung der einzelnen *Lehrsätze*, *Lehrmeinungen* und *Glaubensvorstellungen* zu thun hat, in welchen die jedesmalige Kirchenlehre sich entfaltet, so muss beides auf eine solche Weise mit einander verbunden werden, dass das Allgemeine durch das Besondere, und dieses wieder durch jenes an Anschaulichkeit gewinnt. Dies ist der Sinn, welcher der Eintheilung in *allgemeine* und *specielle Dogmengeschichte* zum Grunde liegt, eine Eintheilung, die nur dann gerechtfertigt werden kann, wenn beide nicht nur äusserlich neben einander gestellt, sondern in das Verhältniss zu einander gesetzt werden, wonach die allgemeine Dogmengeschichte die Wurzel der besondern ist und sich also dem Umfange nach als Einleitung zu ihr verhält.

Man hat sich in neuerer Zeit gegen die Trennung in allgemeine und specielle Dogmengeschichte erklärt (s. *Baur*, Rec. v. Münschers Lehrb. herausg. von v. Cölln, in den Berl. wiss. Jahrbb. Febr. 1836. S. 230. und *Klee*, Dogmengesch. S. 9.); mit Recht, insofern beide beziehungslos neben einander gestellt und eine erst nach der andern behandelt wird *(Augusti, Baumg.-Crus)*: denn so erscheint die eine Hälfte als ausführliche Geschichte der *Lehre*, mithin als ein Capitel der Kirchengeschichte, die andre als eine Dogmatik unter geschichtlicher Form; und überdies können Wiederholungen nicht vermieden werden. Aber schon *Münscher* hat richtig das Allgemeine und das Besondere in jeder Periode heraustreten lassen, so dass das Erstere zum Letztern in das Verhältniss einer Einleitung tritt, Eins die Probe des Andern bildet; und dies ist methodologisch gewiss noch immer das Beste. Die sogenannte allgemeine Dogmengesch. ist das Band, welches die Geschichte der einzelnen Dogmen zu einem Ganzen verbindet, indem sie die Gesichtspunkte aufstellt, unter die ihre Betrachtung fällt, die Bedingungen angiebt, unter denen sie zu Stande gekommen u. s. w.*). Oder wäre es besser, mit *Klee* blos die Geschichte der Dogmen abzuhandeln, ohne ein Allgemeines, Uebersichtliches vorauszuschicken und ohne alle Periodeneintheilung? Dies führt zur Zerstückelung. Dem künstlerischen Sinne empfiehlt sich am meisten die von *Meier* gewählte Methode, welche den historischen Stoff in *der* Art zu verschmelzen sucht, «*dass der Gang der geschichtlichen Darstellung dem Entwicklungsgange des Dogma selbst, worin sich das Allgemeine und Specielle stets gegenseitig bedingen, so genau als möglich entspreche, und die verschiednen Seiten des Dogma immer da aufgenommen werden können, wo sich ein entschiedener oder doch neuer Entwicklungspunkt desselben kundgiebt.*» Nur kommt bei dieser Behandlung leicht das Stoffliche zu kurz. Die künstlerische Behandlung fordert Verkürzungen, und muss sie fordern, während die Doctrin Alles in möglichster Vollständigkeit zum Behufe der Lernenden mitzutheilen hat.

§. 12.

Periodeneintheilung.

Vgl. m. Abhandlung in den theol. Studien und Kritiken 1828. Heft 4. und meine Encykl. S. 244.

Die Perioden der Dogmengeschichte müssen sich richten nach den hervorstechenden Entwicklungsmomenten (Epochen) in der Geschichte des theologischen Geistes. Sie fallen daher nicht ganz mit denen der Kirchenge-

*) Insofern hat die allgem. Dogmengesch. Aehnlichkeit mit der Geschichte der Dogmatik, fällt aber nicht mit ihr zusammen. Sie umfasst ein weiteres Gebiet. Sie verhält sich zu ihr wie die Rechtsgeschichte zur Geschichte der Jurisprudenz, wie die Kunstgeschichte zur Geschichte der Aesthetik, die Geschichte der christl. Predigt zur Geschichte der Homiletik (als Theorie).

schichte zusammen [1]) und lassen sich in folgende zerfällen [2]):

I. Periode. Vom Ende der apostolischen Zeit bis auf den Tod des Origenes (70—254): die Zeit der Apologetik [3]).

II. Periode. Vom Tode des Origenes bis auf Johannes Damascenus (254—730): die Zeit der Polemik [4]).

III. Periode. Von Johannes Damascenus bis auf das Zeitalter der Reformation (730—1517): die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinne des Wortes) [5]).

IV. Periode. Von der Reformation bis zum Aufblühen der Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie in Deutschland (1517 bis um 1720): die Zeit der polemisch-kirchlichen Symbolik oder der confessionellen Gegensätze [6]).

V. Periode. Vom Jahr 1720 bis auf unsere Zeit: die Zeit der Kritik, der Speculation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christenthum, Vernunft und Offenbarung, und der angestrebten Vermittlung dieser Gegensätze [7]).

[1]) Nicht Alles, was epochemachend ist auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, ist es zugleich auf dem der Dogmengeschichte und umgekehrt. Zwar steht die Entwicklung der Lehre in Verbindung mit der Geschichte der Verfassung, des Cultus u. s. w., aber die Wirkungen des einen Gebietes auf das andere zeigen sich nicht immer gleichzeitig. So kommt zwar der arianische Streit im constantinischen Zeitalter zum Vorschein; aber nicht der Uebertritt Constantins, der wohl eine Epoche in der Kirchengeschichte macht, hat die arianische Streitigkeit hervorgerufen. Vielmehr hat die arianische Vorstellung ihren Sitz in der dem Sabellianismus entgegengesetzten origenistischen Denkweise; daher der Tod des Origenes und der fast gleichzeitige Ausbruch der sabellianischen Streitigkeit hier besser als Epoche angenommen wird. Und so auch bei andern Perioden.

[2]) Die Zahl ist sonst sehr verschieden. *Baumg.-Crus.* hat 12 Perioden, *Lenz* 8 u. s. w. *Münscher* befolgt sogar in seinem (grössern) Handbuch eine andere Eintheilung als im Lehrbuch; im erstern hat er

7, im letztern nur 3 Perioden (alte, mittlere und neuere Zeit) An diese Dreitheiligkeit haben sich auch neulich *Engelhardt* und *Meier* angeschlossen, doch so, dass Letzterer für die alte, mittlere und neuere Zeit je 2, im Ganzen 6 Perioden erhält. Das Zusammendrängen des Verschiedenen in zu grosse Zeiträume hat sein Unbequemes, wie auch das Zerspittern in zu kleine. So ist es ein Hauptfehler in dem Münscherschen Lehrbuche, dass die erste Periode von 1—600 geht. Allerdings dürfen für die Dogmengeschichte grössere Zeiträume angenommen werden, als für die Kirchengeschichte (s. Baur in der angef. Rec.), weil das Gesammtbild des Lehrbegriffs weniger schnell sich ändert, als das des kirchlichen Lebens überhaupt; allein über Scheidewände wie die des constantinischen Zeitalters darf man doch nicht so leichten Fusses wegsetzen. *Klee*, obwohl er die Periodeneintheilung für überflüssig hält, stimmt am meisten mit der unsrigen überein; und *Vorländer* in den Tabellen hat sich wenigstens an die Terminologie angeschlossen. Vgl. auch die Rec. von *Lenz'* DG. im Litt.-Bl. der allgem. KZ. Jan. 1836. *Rosenkranz* (Encykl. 2. Aufl. S. 259 ff.) theilt nach philosophisch dialektischen Kategorien das Ganze also ein: 1. Periode der analytischen Erkenntniss, des substantiellen Gefühls (griechische Kirche); 2. der synthetischen Erkenntniss, der reinen Objectivität (römische Kirche); 3. der systematischen Erkenntniss, welche Analyse und Synthese in ihrer Einheit zusammenfasst und sich dann wieder hindurchbewegt durch die Stufen der symbolischen Orthodoxie, des subjectiven Glaubens und Unglaubens, und der Idee der specul. Theologie (protestantische Kirche). — Am sinnreichsten, aber auch nicht ohne eigenthümliche Mängel, ist die Eintheilung von *Kliefoth* in folgender Uebersicht:

1. die Zeit der Dogmenbildung:	griechisch;	analytisch.	Theologie.
2. „ „ „ symbol. Einheit:	römischkathol.	synthet.	Anthropolog.
3. „ „ „ Vollendung:	protestantisch;	systemat.	Soteriologie.
4. „ „ „ Auflösung:	?	?	Kirche.

Ueber die Gründe dieser Eintheilung s. Kliefoth a. a. O. — *Pelt* giebt eine Combination der Kliefoth'schen Eintheilung und der unsrigen (Encykl. S. 323 ff.).

[3]) Warum wir nicht mit dem Jahr 1 beginnen? vgl. §. 3. Auch das angenommene Jahr 70 (Zerstörung Jerusalems) ist nur annähernd. — Wir nennen die Zeit die *apologetische*, weil sich die Theologie derselben hauptsächlich an der Vertheidigung des Christenthums gegen Juden und Heiden entwickelt hat. Die Polemik innerhalb der Kirche gegen die Häretiker (Ebioniten, Gnostiker u. s. w.) bezieht sich grossentheils auf die Gegensätze der Judaisirenden und Ethnisirenden, so dass das polemische Interesse durch das apologetische bedingt ist. Noch untergeordneter ist das systematische, das blos im Werke des Orig. περὶ ἀρχῶν mit einiger Selbstständigkeit hervortritt.

[4]) In der 2. Periode wendet sich der Streit nach innen. Die apologetische Thätigkeit nach aussen hört nach dem Uebertritt Constantins fast gänzlich auf oder tritt wenigstens bedeutend hinter die *Polemik* zurück (umgekehrtes Verhältniss der vorigen Periode). Die Geschichte

der kirchlichen Streitigkeiten vom Anfang der sabellianischen bis zum Ende der monotheletischen bildet *eine* Kette, die für die dogmengeschichtliche Betrachtung nicht leicht unterbrochen werden darf, und erst das Werk des Joh. Damascenus (ἔκθεσις πίστεως) bildet einen Schlusspunkt. Diese kampfreiche Periode mit ihren die Lehre bestimmenden Synoden ist für die Dogmengeschichte unstreitig die wichtigste, wenn man die Wichtigkeit nach den Kräften misst, die aufgeboten wurden, das Gebäude hinzustellen, zu welchem die vorige Periode den Grund legte und welches die folgenden entweder auszimmerten und im Innern ausputzten oder auch wieder in merkwürdigen Wechselwirkungen bald restaurirten, bald theilweise erschütterten.

[5]) In dieser Periode, die wir als die *scholastische* im weitesten Sinne des Wortes bezeichnen, lassen sich wieder 3 Unterabtheilungen unterscheiden: 1. von Joh. Damascenus bis auf Anselm, in welcher Periode Joh. Scotus Erigena im Abendlande den leuchtenden Punkt bildet; 2. von Anselm bis auf Gabriel Biel, die eigentliche Zeit der Scholastik, die dann abermals in ihre Perioden zerfällt (des Aufblühens, der Blüthe und des Abblühens), und 3. von Gabr. Biel bis Luther (die Uebergangsperiode); doch ziehen wir die Leichtigkeit des Ueberblicks einer allzu weit gehenden Gliederung vor. Immerhin sind es bald die scholastische, bald die mystische Richtung, welche das Zeitalter beherrschen, und auch die eigentlichen Vorläufer der Reformation nehmen mehr oder weniger an der einen oder andern Richtung Theil, während sie freilich schon mit der andern Hälfte ihres Wesens in die folgende Periode hineinragen.

[6]) Statt des Jahres 1517 hätte für die *Dogmengeschichte* noch bezeichnender das Jahr 1521, die erste Ausgabe der Loci des Melanchthon, oder 1530, die Uebergabe der Augsburger Confession, genannt werden können; doch des innern Zusammenhangs wegen lassen wir die kirchengeschichtliche Normalzahl mit der dogmengeschichtlichen zusammenfallen, um so mehr, da ja schon die *Thesen* dogmatische Bedeutung hatten. Dass bei dem Heraustreten der confessionellen Gegensätze im Zeitalter der Reformation die Dogmengeschichte von selbst zur Symbolik, zur dogmenhistorischen Statistik werde, ist oben gezeigt (§. 4.). Von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an kommt dann wieder die Darstellung in den Fluss der Erzählung, während sie bis dahin mehr als vergleichende Uebersicht in die Breite gehen musste. Es wiederholt sich übrigens das polemische und das scholastische Zeitalter nur unter andern Formen, und auch hier tritt die Mystik unter verschiedenen Modificationen als Gegensatz gegen die einseitige Verstandesrichtung hervor. Mit *Calixt* und *Spener* könnte man allerdings schon eine neue Periode beginnen, wenn ihre Richtungen schon damals irgendwie die herrschenden geworden wären. Was aber beide von verschiedenen Standpunkten aus *wollten,* das zeigte sich auf dem dogmatischen Gebiete doch erst in *dem* Zeitraum, den wir als den letzten angenommen haben.

[7]) Ein bestimmtes Jahr lässt sich hier am wenigsten angeben. Schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts beginnt die auflösende Thätigkeit mit

den englischen Deisten. In Deutschland bereitet sich durch *Thomasius* und *die Pietisten* der Kampf gegen die bestehende Orthodoxie vor; beide Elemente der Opposition (das rationalistische und pietistische) wirken erst zusammen, aber dann, seit *Wolfs* Auftreten in Halle, geschieden. Die negative (kritisch aufklärende) Richtung erstarkt dann freilich erst nach der Mitte des Jahrhunderts; daher auch Manche erst mit 1750 eine neue Periode beginnen. Im Ganzen kann man aber doch wahrnehmen, dass schon mit den ersten Jahrzehenden die streng symbolischen Bande anfangen gelockert zu werden, was sich auch durch Abschaffung der *Formula Consensus* in der Schweiz und durch die Unionsbemühungen in Deutschland kund giebt, und darin, dass nun immer mehr gefragt wird nach den Lebensbedingungen des Christenthums überhaupt, als nach den confessionellen Unterschieden. Während nun in der Zeit *vor* der Reformation erst die apologetische Thätigkeit voranging und dann die polemische folgte, so finden wir es hier umgekehrt: erst die polemische Zeit des 16. und 17. und dann die apologetische des 18. Jahrhunderts, in welcher es sich um Sein und Nichtsein des Christenthums handelt. Freilich ist auch hier wieder keine dieser Thätigkeiten isolirt, und je näher wir der Gegenwart rücken, desto vielseitiger, aber auch verwickelter wird der Kampf. Und so können wir auch in der letzten Periode 3 Zeiträume unterscheiden, wovon der erste (von Wolf bis Kant) meist einen steifen und schwerfälligen Dogmatismus (zum Theil auch einen deistisch gewordenen Supranaturalismus) darstellt, im Ringen mit einer unbestimmten Aufklärung; der zweite (von *Kant* an) dem dogmatisch negativen, meist auf die Moral sich beschränkenden Rationalismus die Herrschaft wissenschaftlich und kirchlich im Gegensatz gegen die Alt- und Neugläubigen zu sichern bemüht ist, bis endlich der dritte Zeitraum (das neunzehnte Jahrhundert) mit stätem Hinblick auf die eigentliche Lebensfrage des Christenthums, in den verschiedenartigsten Versuchen, theils reagirend und restaurirend, theils idealisirend und vermittelnd auftritt, und eine neue Zeit einleitet, für die aber die Geschichte noch keinen Namen hat.

§. 13.

Quellen der Dogmengeschichte.

a. Oeffentliche Quellen.

Alles kann Quelle der Dogmengeschichte werden, was uns den sichern Ausdruck des Glaubens einer gewissen Zeit giebt. Oben an stehen in dieser Hinsicht die öffentlichen Bekenntnissschriften oder die kirchlichen Symbole [1]), in Verbindung damit die Acten der Concilien [2]), die Decrete, Schreiben, Briefe, Bullen, Breven

der Kirchenobersten geistlichen und weltlichen Standes [3]), sowie endlich die kirchlich sanctionirten Katechismen [4]), Liturgien [5]) und Gesänge [6]).

[1]) Vgl. §. 4. Die ältern Symbole finden sich in den Note 2 angeführten Concilienacten; die drei sogenannten ökumenischen (das apostolische, nicäische, athanasianische) sind auch in den Sammlungen der protest. Symbole abgedruckt; vgl. *Ch. W. F. Walch,* bibliotheca symbolica vetus, Lemgoviæ 1770. 8. *Semler, J. S.,* apparatus ad libros symbolicos ecclesiæ lutheranæ, Hal. 1755. 8. Sammlungen symbolischer Bücher (erst von der vierten Periode an wichtig): *a) der lutherischen:* Libri symbolici ecclesiæ evangelicæ ad fidem opt. exempl. recens. *J. A. H. Tittmann,* Misn. 1817. 27. Libri symbolici ecclesiæ evangelicæ s. Concordia, rec. *C. A. Hase,* Lips. 1827. 37. 46. — *b) der reformirten:* Corpus libror. symbolicorum, qui in ecclesia Reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt, ed. *J. Ch. W. Augusti,* Elberf. 1828. Sammlung symb. BB. der ref. Kirche, von *J. J. Mess.* Neuwied 1828. 30. 2 Th. 8. **H. A. Niemeyer,* collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips. 1840. 8. — *c) der katholischen: Danz,* libri symbolici ecclesiæ romano-catholicæ, Vimar. 1835. *Streitwolf* u. *Klener,* libri symb. eccl. cathol. Gött. 1835. (vgl. unten die Litt. zu §. 16. Note 9). — *d) der griechischen: E. J. Kimmel,* libri symbolici ecclesiæ orientalis. Jen. 1843. 8.

[2]) Conciliensammlungen von *J. Merlin* (Par. 1523. fol. Cöln 1530. II. Par. 1535). *Grabbe* (Cöln 1508 f.). *L. Surius,* Col. 1567. fol. IV. Die Venetianer Ausgabe von Sixt. V. 1585, die von *Binius* (Severinus), Col. 1606. IV. f. *Collectio regia,* Paris 1644 (vom Cardinal Richelieu) XXXVII. f. *Phil. Labbeus* u. *Gabr. Cossart,* Par. 1671. 72. XVII. f. *Stephani Balluzii* nova collectio Conciliorum, Par. 1683. f. (supplem. ad collect. Labbei), unvollendet. *Joh. Harduin,* Conciliorum collectio regia maxima, seu acta Conciliorum et epistolæ decretales ac constitutiones summorum pontificum, græce et latine ad Phil. Labbei et Gabr. Cossartii labores haud modica accessione facta et emendationibus pluribus additis, Par. 1715. XI. (XII.) fol. *Nic. Coleti*, S. S. Concilia ad regiam edit. exacta etc. Venet. XXIII. mit Supplementen von Mansi VI. f. **J. Dom. Mansi,* Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Flor. et Venet. 1759 sqq. XXXI. f. Vgl. *Ch. W. F. Walch,* Entwurf einer vollständigen Geschichte der Kirchenversammlungen, Lpz. 1759. *Fuchs,* Bibliothek der Kirchenversammlungen des 4. u. 5. Jahrhunderts, Lpz. 1788. 4 Bde.

[3]) Mehreres davon bereits in den Concilienacten.

a) Verordnungen weltl. Kirchenbehörden (von Kaisern, Königen, Obrigkeiten): *Codex Theodosianus,* c. perpetuis commentariis Jac. Gothofredi etc. Edit. nova in VI Tom. digesta, ed. Ritter, Lips. 1736. *Cod. Justin.* ed. Spangenberg, 1797. *Stephani Balluzii* Collectio Capitularium Regum Francorum etc. Par. 1780. II. f. *Corpus Juris canonici* (Ausgaben von J. H. Böhmer 1747. und A. L. Richter 1833).

Dahin gehören auch die Reformationsordnungen, Kirchenordnungen, Religionsedicte u. s. w. der protestantischen Staaten, welche wenigstens in der frühern Zeit grossentheils auf dogmatischen Grundlagen ruhen.

b) Päpstliche Verordnungen: Pontificum Romanorum a Clemente usque ad Leonem M. epistolæ genuinæ cur. *C. F. G. Schönemann*, T. I. Gött. 1796. 8. — *Bullarium romanum* a Leone M. usque ad Benedictum XIII. opus absolutiss. *Laërt. Cherubini*, a D. Angelo Maria Cherubini al. illustratum et auctum et ad Ben. XIV. perductum, Luxemb. 1727 sqq. XIX. fol. — Bullarum, privilegiorum et diplomatum Roman. Pontif. amplissima collect. opera et stud. *Car. Cocquelines*, Rom. 1739—44. XXVIII. f. *Eisenschmid*, römisches Bullarium oder Auszüge der merkwürdigsten päpstlichen Bullen, übers. und mit fortlaufenden Anm. Neustadt 1831. II.

[4]) Katechismen werden erst seit der Reformationszeit wichtig, wie namentlich die Katechismen Luthers, der Heidelberger, der römische, der Rakauische u. s. w. Sie finden sich zum Theil, wie die genannten, unter den symbolischen Büchern (Note 1) oder in besondern Ausgaben. Vgl. *Langemack*, historia catechetica, Stralsund 1729—33. III. 1740. IV.

[5]) *J. Al. Assemani* codex liturgicus ecclesiæ universae, Rom. 1749—66. XIII. 4. *Eus. Renaudot*, liturgiarum orientalium collectio, Paris 1716. II. 4. *L. A. Muratori*, liturgia romana vetus. Venet. 1748. II. f. *Mt. Gerbert*, vetus liturgia allemann. Ulm. 1776. II. 4. Damit zu vergleichen die Missalien, Breviarien, Agenden u. s. w. *Augusti's* Denkwürdigkeiten der christlichen Archäologie, Bd. 5.

[6]) *Rambach*, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche, Altona 1816—22. IV. 8. und die verschiedenen Liedersammlungen. — Wie viel der Gesang dazu beigetragen, dogmatische Ideen weiter zu verbreiten, lehrt das Beispiel des Bardesanes, der Arianer, später der Flagellanten, Hussiten u. s. w., die Geschichte der lutherischen Kirchenlieder und der reformirten Psalmodien, die Lieder eines Angelus Silesius, der Pietisten und Herrnhuter, und (negativ) die Verwässerung der Gesangbücher in der neuern Zeit. Vgl. *Augusti*, de antiquissimis hymnis et carminibus Christianorum sacris in historia dogmatum utiliter adhibendis, Jen. 1810, und de audiendis in Theologia poëtis, Vratisl. 1812. 15. *Aug. Hahn*, Bardesanes Gnosticus, primus Syrorum hymnologus, 1820. 8. †*Buchegger*, de origine sacræ Christianorum poëseos, Frib. 1827. 4. *H. Hoffmann*, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, Breslau 1832.

§. 14.

b. Privatquellen.

An diese öffentlichen Quellen reihen sich die Privatquellen. Diese sind: 1. die Schriften der Kirchen-

väter, Kirchenlehrer, Kirchenschriftsteller aller christlichen Jahrhunderte [1]), wobei jedoch wieder die rein wissenschaftlichen und streng dogmatischen Werke dieser Männer von den praktisch-asketischen (Predigten) und gelegentlichen (Briefen u. s. w.) zu unterscheiden sind [2]); 2. die Werke nicht-theologischer Schriftsteller, z. B. der christlichen Philosophen nnd Dichter eines Zeitalters [3]); sowie endlich 3. auch der unbestimmter gehaltene Volksglaube, wie er in Sagen, Sprüchen und Liedern heraustritt, und die christliche Kunst in ihren Darstellungen als Denkmälern einer gewissen Glaubensweise, mithin als secundäre Quelle benutzt werden können [4]).

[1]) Vgl. §. 5. Ueber den (freilich sehr relativen) Unterschied von Kirchenvätern, Kirchenlehrern und Kirchenschriftstellern s. die Einleitungen in die Patristik, z. B. *Möhler,* S. 17—19. An die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte schliessen sich die Sammler, die Scholastiker und Mystiker des Mittelalters, an diese wieder die Reformatoren und ihre Gegner, die Polemiker der verschiedenen Confessionen und die spätern Dogmatiker überhaupt an. Ihre einzelnen Schriften sind an ihrem Orte anzuführen. Allgemeinere, übersichtliche Werke: *J. G. Fabricii* bibliotheca ecclesiastica, Hamb. 1718 f. *W. Cave,* scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria, Lond. 1688. 91. Oxon. 1740. 43. Bas. 1749. *C. Oudin,* comment. de scriptoribus ecclesiæ antiquis, Lips. 1722. III. *L. El. Dupin,* nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, Par. 1686—1714. XLVII. 8. Bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'église romaine du 16. et 17. siècle, Par. 1718. 19. III. Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du 18. siècle, par *Claude Pierre Goujet,* Par. 1736. 37. III. 8. vgl. *Richard Simon,* critique de la bibliothèque etc. Paris 1730. IV. 8. *Remy Ceillier,* histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris 1729—63. XXIII. 4. *J. G. Walch,* bibliotheca patristica, Jen. 1770. 8. Edit. nova auctior et emendatior adornata a *J. T. L. Danzio,* Jen. 1834. *J. S. Assemani,* bibliotheca orientalis, Rom. 1719—28. III. in 4 Voll. f. *J. G. A. Oelrichs,* commentarii de scriptoribus ecclesiæ latinæ, Lips. 1791. 8. *C. F. G. Schönemann,* bibliotheca historico-litteraria a Tertulliano principe usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispal. Lips. 1792. 94. II. 8. *Ch. F. Rössler,* Bibliothek der Kirchenväter, Leipz. 1776—86. X. 8. *J. Ch. W. Augusti,* Chrestomathia patristica ad usum eorum, qui historiam christianam accuratius discere cupiunt, Lips. 1812. II. 8. *D. H. J. Royaards,* Chrestomathia patristica, Pars I. Traj. ad Rhen. 1831. *Engelhardt,* litterarischer Leitfaden zu Vorlesungen über die Patristik. †*Win-*

ter, Patrologie, München 1814. †*F. W. Goldwitzer*, Bibliographie der Kirchenväter und Kirchenlehrer, vom 1. bis zum 13. Jahrhundert, Landshut 1828. †*J. A. Möhler*, Patrologie oder christliche Litterargeschichte, aus dessen Nachlasse herausgegeben von *Reithmayr*, 1. Bd. Regensb. 1839. 8. *J. T. L. Danz*, initia doctrinæ patristicæ introductionis instar in Patrum ecclesiæ studium, Jen. 1839. *Böhringer*, die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, Zür. 1842—46. I. 1—4.

A. Merkwürdigste Sammlungen der Kirchenväter: *Magna bibliotheca veterum patrum*, primo quidem a *Margarino de la Bigne* composita, postea studio Coloniens. Theolog. aucta etc. (mit Auctuarium von F. Ducæus und Fr. Combefisius) 1664—72. V. f. — *Maxima bibliotheca vett. Patr.* etc. Lugd. 1677. XXVII. f. — *And. Gallandi*, bibliotheca græco-latina vett. Patrum etc. Venet. 1765—81. XIV. f. — *Sprachl. Hülfsmittel: J. C. Suiceri* thesaurus ecclesiasticus, Amst. 1682. (1728. Traj. 1746.) II. f. — *Car. du Fresne* (du Cange), Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis, Paris. 1733—36. VI. f.

B. Sammlungen mittelalterlicher Schriftsteller (jedoch mehr für KG. als speciell für DG.): *Meibomius, Basnage, Muratori, Mabillon, *Martène et Durand* (thesaurus anecd. V. f.), **Pertz* (monumenta 1826—35) u. a. vgl. die Litteratur zur Kirchengeschichte b. *Hase*, 5. Aufl. S. 175 f. Für den Orient: Scriptores Byzantini (Par. 1645 sqq.) und neueste Ausgabe von **Niebuhr*, Bonn 1829 sqq.

C. Sammlungen der Werke der Reformatoren: *Bretschneider*, corpus Reformatorum, Halæ 1834—46. XII. 4. (einstweilen Melanchthon); die Werke der einzelnen Reformatoren an ihrem Orte.

D. Ueber die neuere dogmatische Litteratur: *J. G. Walch*, bibliotheca theologica, T. I. Jen. 1757. *B. Winer*, Handbuch der theologischen Litteratur, S. 290 ff. *Bretschneider*, systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe u. s. w. Lpz. 1841. 8.

[2] Da die alten Lehrer, z. B. Origenes, einen Unterschied machten zwischen dem, was sie vor dem Volke κατ' οἰκονομίαν, und dem, was sie im wissenschaftlichen Zusammenhange vortrugen, und da überhaupt der populäre Ausdruck keinen Anspruch auf dogmatische Präcision macht, so stehen homiletische Werke den rein dogmatischen nach, sind aber ähnlich wie alles Liturgische und Asketische unter die concreten und lebendigen Zeugnisse des dogmatischen Geistes einer Zeit zu rechnen. — Homiliarium patristicum, edid. *Ludov. Pelt* et *H. Rheinwald*, Berol. 1829; deinde *H. Rheinwald* et *C. Vogt*, Berol. 1831. — *E. G. H. Lentz*, Geschichte der christlichen Homiletik, II. Braunschw. 1839. 8. *Paniel*, pragmatische Geschichte der christl. Beredtsamkeit u. d. Homiletik, I. 1. 2. Lpz. 1839—41. 8. Im Mittelalter sind die Predigten Bertholds, Taulers u. A., im Reformationszeitalter die der Reformatoren u. s. f. zu beachten. Auch die homiletische Litteratur der neuern Zeit ist bald ein treuer, bald ein matterer Spiegel der dogmatischen Richtungen.

[3]) Vgl. den vorigen §. über das Kirchenlied. Ist jenes öffentliche Quelle, so können auch andere, selbst weltliche, z. B. manches aus den sogenannten Minnesängern oder aus Dante's divina commedia Privatquelle der Dogmengeschichte werden; wie denn auch für die Dogmengeschichte der neuern Zeit die poëtische Weltanschauung eines Milton, Shakespear, Göthe, Byron, der romantischen Schule, zusammengehalten mit den dogmatischen Richtungen in der Kirche, zu interessanten Vergleichungen führt. An einer Geschichte der *christlichen* Dichtkunst in ihrem ganzen Umfange und in ihrer stäten Beziehung zum dogmatischen Geiste einer jeden Zeit fehlt es noch.

[4]) Wie viel der Volksglaube (auch mit seinen heidnischen Ueberresten) auf gewisse dogmatische Vorstellungen, z. B. vom Teufel und der Hölle, gewirkt habe, kann nicht genug beachtet werden (vergl. *Grimms* deutsche Mythologie). Auch in stummen Kunstdenkmälern spiegelt sich der dogmatische Geist ab: Kirchengebäude, Grabmäler, Vasa sacra, Gemälde, z. B. des jüngsten Gerichts oder der Gottheit selbst (vgl. *C. Grüneisen*, über bildliche Darstellung der Gottheit, Stuttgart 1828), Münzen, Gemmen u. s. w. (*Münter*, Sinnbilder u. Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825. 4. *Bellermann*, die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde, Berlin 1817.)

§. 15.

Mittelbare Quellen.

Nicht immer stehen uns die unmittelbaren Quellen zu Gebote, und wir sind daher öfter nur an mittelbare Quellen d. h. an Berichte Anderer, an Darstellungen aus zweiter und dritter Hand gewiesen, wie dies grossentheils bei den häretischen Meinungen [1]), deren schriftliche Darstellungen frühzeitig vertilgt wurden, aber auch bisweilen bei den Dogmen solcher Kirchenlehrer, deren Schriften auf andere Weise verloren gegangen oder verstümmelt worden sind [2]), der Fall ist. Bei der Benutzung der mittelbaren sowohl als der unmittelbaren Quellen ist eine umsichtige Kritik vonnöthen [3]).

[1]) Daher die oft wenig zusammenstimmenden, oft widersprechenden Berichte über Cerinth, die Ebioniten, Gnostiker, Manichäer u. s. w.

[2]) Wie dies zum Theil bei den Schriften des Origenes der Fall ist, wo wir uns häufig mit den Uebersetzungen des Rufin oder mit den Berichten des Hieronymus und Eusebius begnügen müssen.

[3]) d. h. sowohl *Text-* und *Wortkritik* in Beziehung auf Aechtheit und Integrität der Schriften (vgl. *Danz*, initia doctrinæ patrist. §. 7—20),

als auch *Sachkritik,* in Beziehung auf die grössere oder geringere Glaubwürdigkeit der Schriftsteller selbst. Vgl. m. Enc. §. 205.

§. 16.

Bearbeitungen.

Da nicht jedem Einzelnen alle Quellen offen stehen, und da überhaupt das Quellenstudium erst dann fruchtbar werden kann, wenn wir schon ein allgemeines Bild der Geschichte in uns tragen, die wir genauer erforschen wollen, so sind wir zunächst an die Bearbeitungen derer gewiesen, welche auf dem Wege eigener historischer Forschung und unter Anwendung der historischen Kunst die Schätze der Wissenschaft der Mehrheit der Lernbegierigen zugänglich gemacht haben. Die Dogmengeschichte selbst ist nun erst seit neuerer Zeit als eine selbstständige Wissenschaft behandelt worden [1]); doch haben sowohl ältere Kirchenhistoriker [2]), als Dogmatiker [3]) vorgearbeitet, und auch jetzt noch sind ausser den eigentlichen dogmenhistorischen Werken [4]) die neuern kirchengeschichtlichen Bearbeitungen [5]), sowie die dahin einschlagenden, namentlich die patristischen und dogmenhistorischen Monographien [6]) und auch diejenigen dogmatischen Lehrbücher [7]) und Werke über die Sittenlehre [8]) zu vergleichen, welche das Geschichtliche mit dem Systematischen verbinden. Ebenso bildet endlich auch die Litteratur der Symbolik [9]) (nach §. 4) einen Theil der dogmenhistorischen Litteratur.

[1]) Früher behandelte man die Dogmengeschichte in Verbindung mit der Kirchengeschichte oder der Dogmatik (vgl. §. 2). Auf eine selbstständige Behandlung drangen *Semler* und *Ernesti.* Ersterer machte selber einen Versuch in seiner historischen Einleitung zu Siegm. Baumgartens Glaubenslehre, Halle 1759. III. 4. Seine Absicht war (nach Bd. I. S. 101): «*angehenden Gottesgelehrten oder Studiosis Theologiæ überhaupt den Gesichtskreis zu erweitern und das Entstehen, die Beschaffenheit und wahre Bestimmung der dogmatischen Theologie zu zeigen.*» In demselben Jahre schrieb J. A. Ernesti sein Programm: De theologiæ historicæ et dogmaticæ conjungendæ necessitate et modo

universo, Lips. 1759. (opusc. theol. Lips. 1773; ed. 2. 1792. p. 567), worin zwar noch nicht von Aufstellung der Dogmengeschichte als einer besondern Disciplin die Rede ist, woraus sich aber das gefühlte Bedürfniss unschwer abnehmen lässt. Vgl. auch *C. W. F. Walchs* Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre, 2. Aufl. Gött. 1764. 8.

[2]) Euseb, Socrates, Sozomenus, Theodoret u. s. w. (Ausg. von *Vales.* Par. 1659. III. *Reading,* Cant. 1720. III. f. — Handausgabe des Euseb von *Heinichen,* Lips. 1827—28. III.); Rufin, Sulpicius Severus, Cassiodorus, Epiphanius Scholasticus. *Aus dem Mittelalter:* Gregor. Turonensis, Beda Venerabilis, Adamus Bremensis, Nicephorus Callisti u. s. w. (vgl. die Litteratur zur Kirchengeschichte). *Seit der Reformation:* die *Magdeburger Centurien* u. d. T.: Ecclesiastica historia per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, Basil. 1559—74. XIII. f. †*Cæs. Baronius,* annales ecclesiastici, Rom. 1588—1607. XII. f. †*Odoricus Raynaldus,* annales eccles. Rom. 1646—74. X. f. (beide herausgeg. von Mansi, sammt der Critica historico-theologica des Pagi, Luccæ 1738. 39. XXXIII. f.). *J. G. Arnolds* unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Fkft. 1699. IV. f. †*Nat. Alexander,* historia ecclesiastica, Par. 1676—86. XXIV. 8. Venet. 1759. 1778. IX. f. †*Fleury,* histoire ecclésiastique, Paris 1691—1720. XX. 4. (fortgesetzt von *Jean Claude Fabre,* Paris 1726—40. XVI. 4. und *Al. de la Croix,* Par. 1776—78. VI.) Par. XXXVI. 12. 1740. 41. †*Tillemont,* mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des 6 premiers siècles, justifiés par le citations des auteurs originaux, Paris 1693 sqq. XVI. 4. *L. Moshemii* institutionum historiæ eccles. antiquioris et recentioris libri IV. Helmst. 1755. 1764. 4. *Ch. W. F. Walch,* Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, Leipz. 1762—85. XI. *J. S. Baumgarten,* Untersuchung theologischer Streitigkeiten mit einigen Anmerkungen, Vorrede und fortgesetzter Geschichte der christlichen Glaubenslehre, herausgegeben von *J. S. Semler,* Halle 1762—64. III. 4. Desselben: Geschichte der Religionsparteien, herausgegeben von *J. S. Semler,* ebend. 1766. 4.

[3]) †*Dion. Petavius,* opus de theologicis dogmatibus, Par. 1644—50. IV. Antw. 1700. VI. *(«dies eben so geistvolle als gelehrte Werk verdiente ein häufigeres Studium, als ihm zu Theil zu werden scheint»* [Dorner]*).* †*L. Thomassin,* dogmata theologica, Par. 1684—89. †*Lud. Dumesnil,* doctrina et disciplina ecclesiæ, ex ipsis verbis SS. codd. concc. PP. et genuinorum monumentorum sec. seriem temporis digesta, IV. Col. 1730. f. *Jo. Forbesius a Corse,* instructiones historico-theologicæ de doctrina christiana et vario rerum statu, ortisque erroribus et controversiis etc. Amst. 1645. f. Gen. 1699. und in dessen operibus, Amst. 1703. II. f. (Bd. 2.) Das Werk hat die Absicht, die Uebereinstimmung der protestantischen Lehre mit den Aussprüchen der ältern Väter zu beweisen (besonders gegen Bellarmin). — Auch enthalten die verschiedenen loci von *Chemnitz, Hutter, Quenstedt, Baier,* besonders von *Joh. Gerhard* vielen historischen Stoff: *J. Gerhard,* loci theol. (Ausg. von Cotta), Tüb. 1762—89. XXII. 4. Uebergänge zur besondern dogmenhistorischen Behandlung bilden: *Lor. Reinhard,* introductio in hi-

storiam præcipuorum dogmatum, Jen. 1795. 4., und *J. S. Baumgarten,* evangelische Glaubenslehre, Halle 1759. 60. 4. (nämlich die oben angeführte Vorrede dazu von Semler).

[4]) Hand- und Lehrbücher der Dogmengeschichte: *S. G. Lange,* ausführliche Geschichte der Dogmen, Lpz. 1796. (unvollendet). — *Wundemann, J. Ch.,* Geschichte der christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis Gregor den Gr., 1. u. 2. Theil, Lpz. 1798—99. (fragmentarisch). — **Münscher, W.,* Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, Marb. Bd. I. u. II. 1797. 3. unveränd. Aufl. 1817. 18. Bd. III. 1802. 1804. Bd. IV. 1809. (blos bis aufs Jahr 604); die erste pragmatische Darstellung der Dogmengeschichte. — *Desselben*: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, ebend. 1812. 1819; 3. Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Litteratur, historischen Notizen und Fortsetzungen versehen von **Dan. von Cölln,* 1. Hälfte Cassel 1832, 2. Hälfte ebend. 1834 (von *Hupfeld*); 2. Hälfte 2. Abth. (auch u. d. T.: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte von der Reformationszeit bis auf unsere Tage) von *Ch. Gotth. Neudecker,* ebend. 1838. 8. — *Münter, Friedr.,* Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte, aus dem Dän. von Evers, 1. Th. Gött. 1802. 8. (unvollendet). — **Augusti, J. Ch. W.,* Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Lpz. 1805. 4. Aufl. 1835. — *Bertholdt, L.,* Handbuch der Dogmengeschichte, herausg. von *Veit Engelhardt,* Erl. 1822. 23. II. 8. — *Ruperti, F. A.,* Geschichte der Dogmen, oder Darstellung der Glaubenslehre des Christenthums von seiner Stiftung bis auf die neueren Zeiten, insbesondere für Studierende der Theologie und zu ihrer Vorbereitung auf ihre Prüfung, Berlin 1831. — **Baumgarten-Crusius, L. F. O.,* Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Jena 1832. II. 8. — *Lentz, C. G. H.,* Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwickelung, Helmst. 1834. 1. Th. — †*Klee, H.,* Lehrbuch der DG. 1. Bd. Mainz 1837. 2. Bd. 1838. — *Engelhardt, J. G. V.,* Dogmengeschichte, II. Th. Neust. 1839. — **Meier, Karl,* Lehrbuch der Dogmengeschichte für akademische Vorlesungen, Giessen 1839. 8. — **Baumgarten-Crusius,* Compendium der christlichen Dogmengeschichte, Lpz. I. 1840. II. 1846. (herausg. von *Hase*).

Tabellen: *Hagenbach, K. R.,* tabellarische Uebersicht der DG. bis auf die Reformation, Basel 1828. 4. — *Vorländer, Karl,* tabell.-übersichtl. Darstellung der DG. nach Neanders dogmengeschichtl. Vorlesungen, Per. I. Hamb. 1835. Per. II. 1837.

[5]) Ausführlichere neuere Werke über Kirchengeschichte, mit Einschluss dogmenhistorischer Darstellung und Untersuchung: *Schröckh, J. M.,* christliche Kirchengeschichte, Leipz. 1768—1803. XXXV. 8.; seit der Ref. (mit Forts. von *Tzschirner*) 1804—1810. X. 8. — *Henke,* allgemeine Geschichte der christlichen Kirche nach der Zeitfolge, Braunschw. 1788 ff. fortges. von *Vater,* IX. (in verschiedenen Ausgaben). — *Schmidt, J. E. Ch.,* Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, Giessen und Darmstadt 1801 ff. VI. (2. Aufl. 1825—27.) VII. Bd. von *Rettberg,* 1834. — **Neander, Aug.,* allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Hamb. 1825—45. V. (die beiden

ersten in 3 Abtheilungen). — **Gieseler, L.*, Lehrbuch der Kirchengesch. Bonn 1824—44. 2 Bde. in mehrern Abtheilungen (neue Auflagen der ersten Bände). — *Schleiermacher*, Geschichte der christlichen Kirche (von *Bonnell*), Berlin 1840.

Kleinere Compendien von *Stäudlin*, *Münscher*, *Näbe*, *Engelhardt*, *Guericke* (2 Bde), *Hase*. — *Tabellen* von *Vater*, *Möller*. Die weitere Litteratur und Hülfslitteratur zur Kirchengeschichte vgl. dort.

Ueber einzelne Perioden: a. *für die ältere Zeit: Moshemii* commentarius de rebus Christianorum ante Constantinum M. Helmstad. 1753. 4. — b. *Für das Mittelalter* (bes. für die Scholastik): *Bossuet, J. B.*, Einleitung in die allgemeine Geschichte der Welt bis auf Kaiser Karl den Gr., übersetzt und mit einem Anhange historisch-kritischer Abhandlungen vermehrt von *Joh. Andr. Cramer*, Lpz. 1757—86. VII. 8. — c. *Für das Zeitalter der Reformation* (nächst den Reformationsgeschichten selbst): *Planck, J. G.*, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs, von Anfang der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel, VI. 2. Ausg. Lpz. 1791—1800. — d. *Für die neuere Zeit: Desselben* Geschichte der prot. Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des 18. Jahrh. Gött. 1831. 8. — Vgl. *Walch, J. G.*, histor. u. theolog. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten in und ausserhalb der lutherischen Kirche, Jena 1733. X. 8.

[6]) Die Monographien werden an ihrem Orte angezeigt werden. — Ausführlichere Darstellungen der Lehre einzelner Kirchenväter in den §. 14, 1 angeführten Werken von Rössler, Augusti, Möhler u. s. w.

[7]) Dogmatische Werke, die auf Dogmengeschichte Rücksicht nehmen oder sie mit behandeln: *Seiler, G. J.*, Theologia dogmatico-polemica, cum compendio historiæ dogmatum, ed. 3. Erl. 1789. 8. — *Gruner, J. F.*, institutionum theologiæ dogmaticæ lib. III. Hal. 1777. 8. — *Döderlein, J. Ch.*, institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis, ed. 6. Alt. 1797. II. 8. — *Stäudlin, C. Fr.*, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte (Götting. 1801. 1809). 1822. 8. — **Wegscheider, J. A. L.*, institutiones theol. christ. dogmaticæ, addita singulorum dogmatum historia et censura, Hal. 1815; ed. 8. 1844. — **Bretschneider, C. G.*, Handbuch der Dogmatik der evangel. Kirche, II. 8. Lpz. 1814 ff. 4. Aufl. 1838. *Dessen:* Versuch einer systemat. Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, nach den symbol. BB. der luth. Kirche, neue Aufl. Lpz. 1841. — **Hase, Karl*, Lehrbuch der evangel. Dogmatik, Stuttg. 1826. 8. (3. Aufl. Lpz. 1842). **Dessen:* Gnosis oder evang. Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde, wissenschaftlich dargestellt, 3 Bde. Lpz. 1827—29. — *Für Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs: *De Wette, W. M. L.*, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, nach den symbolischen Büchern und den ältern Dogmatikern (als 2. Th. des Lehrb. d. christl. Dogmatik), 2. Aufl. Berlin 1821. *Klein, F. A.*, Darstellung des dogmatischen Systems der evangel. prot. Kirche, Jena 1822; 3. umgearb. Ausg. von Dr. *Lobegott Lange*, ebend. 1840. **Hase*, Hutterus redivivus, oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Lpz. 1845. 6. Aufl. — Geschichte

der Dogmatik: *Heinrich, Ch. G.,* Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christl. Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme und Compendien derselben, von Christo bis auf unsere Zeiten, Lpz. 1790. *Schickedanz, J. H.,* Versuch einer Geschichte der christl. Glaubenslehre, Braunschw. 1827. — *Flügge* und *Stäudlin,* Gesch. der theol. WW.

[8]) *Stäudlin, K. F.,* Geschichte der Sittenlehre Jesu, 3 Bde. Gött. 1799—1812. **De Wette,* christliche Sittenlehre, III. 8. Berlin 1819—23. Dessen kürzeres Compendium: Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und der Geschichte derselben, Berlin 1833. 8.

[9]) Vgl. oben zu §. 13 Note 1 u. §. 4 (über die Bedeutung der S.). **Marheineke, Phil.,* christliche Symbolik, oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs, Heidelb. Th. I. Bd. 1. 2. 1810. Bd. 3. 1813. (auch u. d. T.: das System des Katholicismus). *Desselben* institutiones symbolicæ, doctrinam Catholicorum, Protestantium, Socinianorum, ecclesiæ græcæ minorumque societatt. christ. summam et discrimina exhibentes, Berol. 1812; ed. 3. 1830. *Marsh, Herb.,* vergleichende Darstellung der prot.-engl. u. röm.-kath. Kirche, oder Prüfung des Protestantismus u. Katholicismus u. s. w., a. d. Engl. m. Anm. von *J. C. Schreiter,* Sulzb. 1821. 8. **Winer, B.,* comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache (mit angehängten Tabellen), Lpz. 1824. 4. neue Aufl. 1837. †*Möhler, J. A.,* Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnissschriften, Mainz 1832; 6. Aufl. 1843. 8. Dagegen: *Baur, Ferd. Chr.,* Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien u. Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, Tüb. 1834. 8. *Nitzsch, K. Im.,* protest. Beantwort. der Symbolik Möhlers; wogegen wieder: *Möhler,* neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten, Mainz 1834. 35. 8. und dann abermals: *Baur,* Erwiderung auf Möhlers neueste Polemik u. s. w. Tüb. 1834. 8. — *Köllner, Ed.,* Symbolik aller christl. Confessionen, 1. Bd: Symbolik der luth. Kirche, Hamb. 1837; 2. Bd: Symb. d. röm. Kirche, 1844. *Guericke, H. E. F.,* allgem. christl. Symbolik vom luth. kirchl. Standpunkte, Lpz. 1839. 2. Aufl. 1846. (Ausgaben der symb. Bücher vgl. §. 13, 1.)

Erste Periode.

Vom apostolischen Zeitalter bis auf den Tod des Origenes, 70—254.

Die Zeit der Apologetik.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der ersten Periode.

§. 17.

Christus und das Christenthum.

Ueber das Leben Jesu überhaupt vgl. die ältern Harmonien und die neuern Bearbeitungen von *Hess*, *Hase*, *Paulus*, *Strauss* und (in Beziehung auf Letztern) *Weisse, Neander, Wilke, †Kuhn, Theile, Lange, Ebrard* u. s. f. Ueber die näher der Dogmengeschichte zu Grunde liegende innere Seite dieses Lebens, das Apologetisch-Dogmatische: *(Reinhard)* Versuch über den Plan, den der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf, Wittenb. 1781; vermehrte Ausgabe von Heubner, Wittenb. 1830. (zunächst gegen die Wolfenb. Fragmente). **Herder, J. G.,* vom Erlöser der Menschen, nach den drei ersten Evangelien, Riga 1796. *Derselbe,* vom Sohne Gottes, der Welt Heiland, nach Johannes, ebend. 1797. (vgl. Werke zur Religion und Theologie, Bd. XI. oder christliche Schriften 1. Th.). *Böhme, Ch. F.,* die Religion Jesu Christi, aus ihren Urkunden dargestellt, Halle 1825. 27. **Ullmann*, über die Sündlosigkeit Jesu, in den Stud. u. Krit. 1828. 1. Heft; 2r Abdruck Hamb. 1833, 4. Aufl. 1842. *Dessen:* Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus? Stud. u. Kr. 1832. 3. S. 579—596. und wieder abgedruckt in der Schrift: Historisch oder mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie, Hamb. 1838. *Fritzsche, Ch. F.,* de ἀναμαρτησίᾳ Jesu Christi, commentationes IV (abgedruckt in Fritzschiorum

opuscula academica, Lips. 1838. p. 48 sqq.). **Schweizer, Alex.*, über die Dignität des Religionsstifters, in den Studien und Kritiken 1834. *Lücke, F.*, zwei Programme (gegen Hase): Examinatur, quæ speciosius nuper commendata est sententia de mutato per eventa adeoque sensim emendato Christi consilio, Götting. 1831. 4. Dagegen wieder: *Hase*, Streitschriften, Lpz. 1834. — *Strauss* und seine Gegner (Litter. b. *Theile* a. a. O. u. anderwärts).

Mit dem Eintritt des Erlösers in die Menschheit und des Christenthums in die Welt ist der Stoff zur christlichen Dogmengeschichte bereits vollständig im Keim gegeben. Die gesunde Entfaltung dieses Keimes ist als die positive, und die Abwehr aller fremdartigen Ansätze und Einflüsse als die negative Aufgabe aller weitern Lehrbestimmungen zu fassen. Dass Jesus Christus im Verhältniss zur Vergangenheit [1]) etwas Neues, Ursprüngliches, mithin eine Offenbarung, und im Blick auf die Zukunft ein in der Idee schon Vollendetes, keiner Berichtigung und Verbesserung Bedürftiges [2]) ans Licht brachte, ist somit ein apologetisches Axiom, das wir an die Spitze der Dogmengeschichte zu stellen und wonach wir jede Erscheinung in derselben zu messen haben. Wir können daher auch nicht die Lehre trennen von der Person; denn das eigenthümliche, ungetrübte Verhältniss, in dem Christus als der Sohn Gottes zur Gottheit stand, und die geistig-sittliche Umwandlung, die von ihm aus, als dem Erlöser, über die Menschheit sich verbreiten sollte, bildet den Kern und Mittelpunkt seiner Lehre, welche ihrem Wesen nach kein in schon fertigen Begriffen beschlossenes System, sondern eine religiös-sittliche Thatsache ist, deren frohe Botschaft (*εὐαγγέλιον*, *κήρυγμα*) an Alle ergehen sollte zu ihrem Heil, auf die Bedingung des Glaubens und die Bereitwilligkeit der Lebenserneuerung und Sinnesänderung hin. Jesus ist nicht der Anfänger einer *Dogmatik*, wohl aber der Anfänger und Vollender des *Glaubens* (Hebr. 12, 2), nicht Stifter einer Schule, aber Religionsstifter und Kirchenstifter im eminentesten Sinne

des Wortes, weshalb er denn auch keine in wissenschaftliche Form gefassten Dogmen, sondern göttliches Wort in einfach menschlicher, volksthümlicher Weise, meist in Bildern und Sprüchen vortrug. Diese finden wir niedergelegt in den kanonischen Evangelien, doch in etwas verschiedener Form bei Johannes, als bei den Synoptikern [3]). Den eigenthümlichen Gehalt derselben zu ermitteln und ihn auf gewisse Grundvorstellungen, auf ein einheitliches Princip zurückzuführen, ist eine Aufgabe, in welche die evangelische Schrifterklärung, das Leben Jesu, die Apologetik und die biblische Dogmatik sich zu theilen haben.

[1]) «*Das Amt des Erlösers war nicht Vortrag des Dogma's, Aufstellung einer dogmatischen Lehrformel, sondern Selbstdarstellung, Offenbarung seiner Einheit mit dem Vater. Seine Person war Thatsache, nicht Begriff.*» *Schwegler*, Montanismus S. 3. Allerdings schloss sich Jesus auch an Vorhandenes an, namentlich an den Mosaismus in der Lehre von *einem* Gott, auch wohl an die herrschenden Zeitvorstellungen und Zeiterwartungen in der Lehre von den Engeln, dem Reiche Gottes u. s. f. Aber es hiesse sein Werk zu eng fassen, wenn man in ihm blos den Reformator des Judenthums sehen und ihn am Ende selbst zum Ebioniten machen wollte; s. *Schwegler*, das nachapostolische Zeitalter, S. 89 ff. (das Urchristenthum). Vgl. übrigens über die Stellung der DG. zu der Lehre Jesu und der App. *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I. 1. S. 68.

[2]) Eine Perfectibilität des Christenthums ist von dem christlichen Standpunkte aus nicht gedenkbar, wenn darunter eine Erweiterung oder Vervollkommnung der *Idee* soll verstanden werden; denn diese ist eine in sich abgeschlossene und zugleich verwirklichte durch die Erscheinung des Gottmenschen; daher ist auch innerhalb der Dogmengeschichte kein Raum für eine über das Christenthum des Stifters hinausgehende neue Offenbarung. (Vgl. den seit Strauss erregten Streit in Beziehung darauf, ob und inwiefern in einem Einzelwesen das *religiöse Leben*, doch eben nur dieses zunächst, *vollendet* zu denken sei?)

[3]) In den Synoptikern mehr *doctrina Christi*, in Joh. mehr *doctrina de Christo* — daher Erstere mehr objectiv, Letzterer mehr subjectiv. Wenn indess auch eine subjective Färbung von Seiten des vierten Evangelisten in der Auffassung und Wiedererzählung der Reden Jesu zugegeben werden muss, so ist damit noch nicht die *Glaubwürdigkeit* des Berichts und die religiöse Wahrheit des Mitgetheilten in Zweifel gezogen; vgl. *Ebrard*, das Ev. Joh. Zür. 1845. Wie sehr übrigens auch bei den Synoptikern die göttliche Würde Christi heraustrete, s. *Dorner* a. a. O. S. 79 ff.

§. 18.

Die Apostel.

**Neander*, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Bd. II. 6. Abschnitt. — *Matthæi, G. Ch. R.*, der Religionsglaube der Apostel Jesu, nach seinem Ursprunge und Werthe, 1. Bd. Gött. 1826. 8. *Böhme, Ch. F.*, die Religion der Apostel Jesu Christi, aus ihren Urkunden dargestellt, Halle 1829. — *Kleuker*, Johannes, Petrus und Paulus, Riga 1785. *Schmid, J. Ch. E.*, dissertatt. II de theologia Joannis Apostoli, Jen. 1801. **Usteri, L.*, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältniss zur biblischen Dogmatik des N. Test. Zürich 1824. 29. 31. 32. *Dähne, A. F.*, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs, Halle 1835. *Baur, Ferd.*, der Apostel Paulus, Tüb. 1845. *Köstlin, K. R.*, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Joh. und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe, Berlin 1843. *Steiger, W.*, der erste Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs, Berlin 1832. — Im Ganzen: *Zeller*, Aphorismen über Christenthum, Urchristenthum und Unchristenthum, in Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart, 1844 (Juni). **Schwegler, A.*, das nachapostolische Zeitalter, Tüb. 1846. I. *Dietlein, W. O.*, das Urchristenthum, eine Beleuchtung der von der Schule des Dr. Baur in Tübingen über das apostolische Zeitalter aufgestellten Vermuthungen, Halle 1845. **Dorner* a. a. O. *Schwegler*, Apologetisches und Polemisches (gegen Dorner) in Zellers Jahrbüchern 1846. V. 1 ff.

Auch die ersten Jünger des Herrn trugen zwar so wenig als ihr Meister ein dogmatisches System vor; doch da bei ihnen die ursprüngliche Lehre Jesu schon theoretisch durch die Reflexion und praktisch durch des Herzens und Lebens Erfahrung durchgegangen war, und seine geistige Person selbst in ihnen wieder eine Gestalt gewonnen hatte, so finden wir bei den Begabtern unter ihnen [1]) bereits die Ansätze zu einem christlichen Lehrganzen und zwar so, dass, während Petrus und Jacobus mehr (vergleichbar den Synoptikern) das Ueberlieferte in objectiver Fassung wiedergeben [2]), auch hier wieder bei *Johannes* eine innerlich contemplative, bei *Paulus* dagegen, dem später Berufenen, eine praktisch-dialektische Auffassung des Christenthums die vorherrschende ist [3]); Typen, an welche die spätern theologischen Denk- und Lehrweisen mehr oder weniger sich anschlossen [4]).

[1]) Wenn man von einer Lehre der *Apostel* redet, so darf man nicht vergessen, dass nicht von den *Zwölfen* die Rede ist, von deren dogmatischen Leistungen wir am wenigsten wissen; denn ob *Jacobus* und *Judas*, von denen wir Briefe im Kanon haben, zu den Zwölfen gehör-

ten, oder ob sie als leibliche Brüder des Herrn zu fassen, ist streitig. (Vgl. *Herder*, Briefe zweier Brüder Jesu in unserm Kanon; *Wieseler* in den Studien und Kritiken, 1842. I. S. 71 ff.; **Schaf*, das Verhältniss des Jacobus, Bruders des Herrn, zu Jacobus Alphäi, Berlin 1842. und die verschiedenen Commentare. Ueber den Lehrbegriff des Jacobus s. *Dorner* a. a. O. S. 91 ff.) Es bleiben sonach von den Zwölfen nur *Petrus* und *Johannes;* doch sind vom Erstern der zweite, vom Letztern der zweite und dritte Brief von alter Zeit her unter die Antilegomena gezählt und besonders der zweite Brief Petri auch in neuerer Zeit wieder kritisch bestritten worden; selbst der erste hat Zweifel erregt. Vgl. *de Wette's* Einl. ins N. T. §. 172. 73.

[2]) Die Aechtheit des ersten Briefs Petri vorausgesetzt, so hat dieser jedenfalls mehr dogmatischen Gehalt, als *Jacobus*, der bei einzelnen tiefern Blicken in das Wesen des Glaubens und der göttlichen Oekonomie (Jac. 1, 13 ff. 25. 2, 10 u. s. f.) dennoch die praktische Seite überwiegend heraushebt und das Christologische fast zu ignoriren scheint. (*Dorner* hat manches hineingelegt.) Indessen erscheinen auch bei *Petrus* die dogmatischen Ideen mehr als gewaltiger, aber noch unverarbeiteter Stoff, und «*vergebens sucht man bei ihm eine bestimmte Eigenthümlichkeit, wie solche die Werke des Johannes und Paulus an sich tragen*» *de Wette* a. a. O.; doch vgl. *Rauch*, Rettung der Originalität des ersten Briefs Petri, in *Winers* und *Engelhardts* krit. Journal, VIII. S. 396. *Steiger* a. a. O. und *Dorner* S. 97 ff.

[3]) *Johannes* und *Paulus* bleiben sonach die hervorragenden dogmatischen Eigenthümlichkeiten der christlichen Urzeit. Ausser den Briefen des Erstern (unter welchen jedoch die Pastoralbriefe am meisten der Kritik zu schaffen machen) ist der Prolog zum Evangelium und die oben angedeutete Färbung der Reden Christi ins Auge zu fassen. (Ueber die Apokalypse und ihr Verhältniss zum Evangelium und den Briefen finden wir die widersprechendsten Ansichten *).) Erscheinung Gottes im Fleische — Gemeinschaft mit Gott durch Christus — Leben aus und in Gott und Ueberwindung der Welt und der Sünde durch dieses Leben, das ein Leben in der Liebe ist: dies der Grundton johanneischer Anschauung. (Vgl. die Commentare.) Von Johannes unterscheidet sich *Paulus* in materieller und formeller Hinsicht: a) *materiell*, indem Joh. mehr die Grundzüge der *Theologie* und *Christologie*, Paulus mehr die *Anthropologie* und *Heilslehre* giebt, obwohl nichts desto weniger auch die johanneischen Schriften anthropologisch und die paulinischen theologisch und christologisch von der höchsten Bedeutung sind; aber der Mittelpunkt der johanneischen Theologie, um den sich Alles bewegt, ist der in Christo Fleisch gewordene Logos, das wirkende Moment der paul. Lehre die Rechtfertigung durch den Glauben; b) *formell*, indem Paulus mehr seine Gedanken vor der Seele des Lesers entwickelt, sie

---

*) Während lange Zeit das Evangelium für johanneisch galt, nicht aber die Apokalypse *(Lücke)*, kehrt die neueste Kritik das Verhältniss um *(Schwegler)*, und im Gegensatz gegen diese wird die Aechtheit beider Werke (mit Einschluss der Briefe) vertheidigt *(Ebrard)*.

genetisch in ihm wiedererzeugt und einen Reichthum von dialektischer Kunst entwickelt, worin die Spuren der frühern rabbinischen Bildung nicht verwischt sind, während Joh. unmittelbar thetisch, apodiktisch verfährt, den Leser in die Tiefen mystischer Anschauung hineinzieht, im Tone des Sehers Himmlisches verkündet und sich überhaupt mehr dem gläubigen Gemüthe, als dem Verstande zuwendet. Johannes redet die Leser als seine *Kinder,* Paulus als seine *Brüder* an. (Vgl. über den Unterschied beider *Staudenmaier* über Joh. Scot. Erigena, S. 220 ff.) Eine eigenthümliche theologische Richtung wird uns endlich noch im *Brief an die Hebräer* repräsentirt. Sie ist der paulinischen verwandt, mit vorherrschender Neigung zum Typischen; in formeller Hinsicht hält sie das Mittel zwischen paulinischer und johanneischer Darstellung. (Ueber die Muthmaassungen, wer der Verf. u. s. w., vgl. die Commentare von *Bleek* und *Tholuck*.) Ueber die drei biblischen Haupttypen (den jacobisch-petrinischen, johanneischen und paulinischen) vgl. *Dorner* a. a. O. S. 77.

[4]) Die weitere Entwicklung der Dogmengeschichte wird zeigen, wie die erste Periode überwiegend *johanneisch* bestimmt war in ihrer Ausbildung der Logosidee und der Christologie, während erst in der zweiten Augustin das *paulinische* Element heraushob und auf die Spitze stellte. Dies würde freilich alles anders sich gestalten und blos als optische Täuschung sich ausnehmen, wenn die Resultate der neuesten (Tübinger) Kritik so ausgemacht wären, als sie auf den ersten Anblick es scheinen mögen. Nach dieser Ansicht hätte das Christenthum nicht seine ursprüngliche Hoheit und Reinheit d. i. seinen göttlichen Offenbarungscharakter zu wahren gehabt gegen mögliche Verunstaltungen und Trübungen von aussen; sondern es hätte sich selbst erst loszuwinden gehabt aus den Wickelbändern ebionitischer Dürftigkeit, ehe es sich hinaufläuterte durch den Paulinismus zur johanneischen Gnosis; ein Process, wozu (nach jener Ansicht) mehr als ein volles Jahrhundert nothwendig war. Wir hätten so keinen schon im Keime vorhandenen, in reicher Lebensfülle nach verschiedenen Seiten sich ausbreitenden Gesammtorganismus, sondern eine lange schmale Reihe von verschiedenen, einander sich ablösenden Erscheinungen. Nun aber zeigt uns die Geschichte, dass grosse Epochen (z. B. die Reformation) nach allen Seiten hin den Geist wecken und auf *einen* Schlag verschiedene Richtungen hervorrufen, die freilich auch wieder relativ in zeitlicher Folge, aber doch so schnell nach einander auftreten, dass wir sie in ein gleichzeitiges Bild zusammenfassen können. So sagt *de Wette* (Wesen des christl. Glaubens, Bas. 1846. S. 256): «*Die genauere Ansicht der neutestamentlichen Urkunden zeigt uns, dass (schon) das Urchristenthum drei Stadien seiner Entwicklung durchläuft, dass es zuerst (nach der Darstellung der drei ersten Evangelien, besonders des Matthäus) Judenchristenthum ist, dann im Apostel Paulus mit dem jüdischen Particularismus in Kampf tritt, endlich im Johanneismus den Gegensatz mit dem Gesetze ganz überwunden hat.*» Auch das müssen wir zugeben, dass hinwiederum in der weitern geschichtlichen Entfaltung eine der im Urchristenthum präformirten Richtungen vor der an-

dern sich geltend machte und dass eine noch nicht geschlossene Reihe von Jahrhunderten dazu gehört, das thatsächlich im Princip Geoffenbarte allseitig in das Bewusstsein der Einzelnen und der Gesammtheit zu verarbeiten. So blieb allerdings das paulinische Christenthum lange Zeit ein verborgener Schatz im Acker der Kirche, bis es nach seiner ganzen Bedeutung im Reformationszeitalter erkannt ward. So ist erst die neuere Religionsphilosophie wieder in die Tiefen johanneischer Anschauung zurückgeführt worden. Was aber endlich den allerdings auffallenden Abstand betrifft zwischen der apostolischen Zeit und der (dogmatisch minder productiven) nachapostolischen, so wäre schon das Eintreten einer Zeit der Abspannung auf die der allseitigen geistigen Anregung nichts so Unnatürliches, und auch hierzu liessen sich Analogien finden in der Geschichte, z. B. der Reformation. Ueberdies aber ist bemerkt worden, dass die Aufgabe der nachapostolischen Zeit, wenn auch nicht die der *Dogmen*–, doch der *Kirchen*–bildenden Thätigkeit war, während dann mit der Zeit der Apologetik die eigentlich dogmatische Arbeit beginnt, vgl. *Dorner*, I. S. 130 ff.

§. 19.

Zeitbildung und Philosophie.

(Souverain) Ueber den Platonismus der Kirchenväter, mit Anmerkungen von Löffler, 2. Aufl. 1792. *Im. Fichte*, de Philosophiæ novæ platonicæ origine, Berol. 1818. 8. *Ackermann*, das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, Hamb. 1835. *A. F. Dähne*, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, in 2 Abtheilungen, Halle 1834. *Gfrörer*, kritische Geschichte des Urchristenthums, 1. Bd. auch u. d. T.: Philo und die alexandrinische Theosophie, 2. Th. gr. 8. Stuttg. 1831. *Dess.* das Jahrhundert des Heils, 2. Abth. Stuttg. 1836. (zur Geschichte des Urchristenthums). *Georgii*, über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, in *Illgens* Zeitschrift für historische Theologie, 1839. 3. S. 1 ff. 4. S. 1 ff. *Tennemann*, Geschichte d. Philosophie, Bd. 7. *Schleiermacher*, Geschichte der Philosophie, S. 154 ff. *Ritter*, Geschichte der Philosophie, Bd. 4. S. 418 ff.

So wenig das Christenthum nach seiner Eigenthümlichkeit begriffen wird, wenn man es nur als eine neue Philosophie und nicht vielmehr als thatsächliche Offenbarung des Heils fasst, so wenig darf verkannt werden, dass es in seinen Denkformen an Vorhandenes sich anschloss, dieses aber mit seinem neuen belebenden Geiste durchdrang und es in sein Eigenthum verwandelte. Dies gilt namentlich von der alexandrinischen Bildung, welche am vollständigsten durch *Philo* repräsentirt wird [1]) und welche bereits in einigen der neutestamentlichen Schriften, namentlich in der Logos-

lehre, wenn auch nur in den allgemeinsten Umrissen, zu Tage tritt [2]), später aber auf die christliche Speculation einen entschiedenen Einfluss übte [3]).

[1]) Vgl. *Grossmann*, quæstiones Philoneæ, Lips. 1829. *Theile,* Christus und Philo, in *Winers* und *Engelhardts* krit. Journal, Bd. 9. St. 4. S. 385. *Scheffer*, quæst. Philon. Sect. 2. p. 41 ff. *Lücke*, Comm. zu Joh. I. S. 249. (Das Weitere unten §. 41 bei der Logoslehre.) Ueber die *Ausgaben des Philo*: Turnebus (1552), Höschel (1613), die Pariser (1640), *Mangey (1742), Pfeiffer (5 Voll. Erl. 1820) vgl. das Programm von *J. G. Müller,* Basel 1839. 4. *Edw. v. Muralt*, Untersuchungen über Philo in Beziehung auf die der (Petersburger) Akademie gehörigen Handschriften, 1840.

[2]) Was bei Philo blos eine abstracte, ideale Vorstellung war, tritt im Christenthum als concrete Thatsache, als ein geistig-historisches Factum auf dem Gebiete des religiösen Lebens heraus; daher «*ist es ebenso unhistorisch, den Einfluss der Zeit auf die äussern Erscheinungen und die didaktische Entwicklung des Evangeliums zu leugnen, als den innern Ursprung und das wahre Wesen desselben aus der Zeit abzuleiten*» *Lücke* a. a. O. Vgl. *Dorner* a. a. O. Einl. S. 21 ff.

[3]) Vieles von dem, was man sonst (seit *Souverain*) unter dem «Platonismus der Kirchenväter» begriff, ist durch die neuere Wissenschaft darauf reducirt worden, «*dass der allgemeine Einfluss des Platonismus der verstärktere und bestimmtere des gebildeten Heidenthums überhaupt war*» *Baumg.-Crus.* Compend. I, S. 67. So ist namentlich der Vorwurf des Platonismus, der Justin dem M. gemacht wurde, bei näherer Betrachtung unhaltbar; s. *Semisch,* über Justin d. M. II. S. 227 ff. Begründeter erscheint derselbe gegenüber den alexandrinischen Lehrern, namentlich Origenes. Aber auch hier, sowie bei dem theilweisen Einfluss des Aristotelismus und Stoicismus auf gewisse Denkweisen der Zeit, darf man nicht vergessen, dass in dieser Zeit «*die Philosophie nur fragmentarisch und nur an der Theologie erscheint*» *Schleiermacher* a. a. O. S. 154; vgl. auch *Redepenning*, Origenes (Bonn 1841). Bd. I. S. 91 ff.

§. 20.

Glaubensregel. Apostolisches Symbolum.

Marheineke, Ursprung und Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten 3 Jahrhunderten (in Daub und Creuzers Studien, Heidelb. 1807. Bd. III. S. 96 ff.). †*Möhler,* Einheit der Kirche oder Princip des Katholicismus im Geiste der Kirchenväter der ersten 3 Jahrhunderte, Tüb. 1825. *J. G. Vossius,* de tribus symbolis, diss. III. Amst. 1701. fol. *(P. King)* History of the Apostles' Creed, with critical observations, 5. Ed. Lond. 1738. (lat. von *Olearius*, Lips. 1706. Bas. 1768). *Rudelbach,* die Bedeutung des apostol. Symbolums. Lpz. 1844. *J. Stockmeier*, über Entstehung des apost. Symbolums, Zür. 1846.

Noch ehe jedoch mit Hülfe der philosophischen Speculation eine wissenschaftliche Theologie unter der

Form der γνῶσις sich ausbildete, stellte sich der apostolische Glaube als einfache πίστις fest, und zwar auf historischem Wege, durch Zusammenordnung der für wesentlich gehaltenen Elemente (στοιχεῖα) des christlichen Glaubens. Erst pflanzte sich das κήρυγμα ἀποστολικόν, die παράδοσις ἀποστολική mündlich fort, und trat dann später in schriftlichen Aufzeichnungen hervor [1]). Aus den verschiedenen Taufbekenntnissen der ältesten Kirche bildete sich nach aller Wahrscheinlichkeit das sogenannte apostolische Symbolum, welches, wenn auch nicht von den Aposteln herrührend, doch die Grundzüge der apostolischen Ueberlieferung in weiten Umrissen bewahrte [2]).

[1]) S. die Glaubensregeln des Iren. adv. hær. I. c. 10. (*Grabe* c. 2). Tert. de virgg. vel. c. 1; de præscript. Hær. c. 13; adv. Prax. c. 2. Orig. de princ. proœm. §. 4. b. *Münscher*, herausg. von *v. Cölln* I. S. 16—19. Ueber die Bedeutung der Tradition selbst und ihr Verhältniss zur Schrift vgl. unten §. 33 u. 37.

[2]) Die Sage vom apost. Ursprung bei Rufin. exposit. symb. apost. (b. Baron. annal. a. 44. No. 14) wurde schon von Laur. Valla, später auch von Erasmus bezweifelt; während die frühern Protestanten, z. B. die Magd. Cent. (Cent. I. 1. 2. p. 66) ihr noch Glauben schenken. Vgl. *Basnage*, exercitatt. hist. crit. ad a. 44. No. 17. *Buddei* Isagoge, p. 441. und die dort citirten Schriften. *Neander*, KG. I. 2. S. 535 u. die oben angeführten Werke. *Marheineke* S. 160.

§. 21.

Häresien.

Th. Ittig, de hæresiarchis ævi apostolici, Lips. 1690. 1703. 4.

Alles, was von dem apostolischen Kanon der Lehre sich entfernte, erschien der Kirche gegenüber als αἵρεσις (Irrlehre, Ketzerei) [1]). Schon im apostolischen Zeitalter finden wir verschiedene Irrlehrer, die in den Schriften des Neuen Testaments selbst [2]), andere, die von den ältern Kirchenschriftstellern erwähnt werden [3]), über deren Persönlichkeit und Lehre jedoch manches noch in einem Dunkel schwebt, das bei dem Mangel an

sichern historischen Zeugnissen schwerlich zur Befriedigung der Wissenschaft aufgehellt werden wird.

[1]) Αἵρεσις (von αἱρεῖσθαι) und σχίσμα waren ursprünglich synonym, 1 Cor. 11, 18. 19, später aber wurde das erstere für eine Absonderung in der Lehre, letzteres für eine Spaltung gebraucht, welche wegen liturgischer, disciplinarischer oder kirchenpolitischer Meinungsverschiedenheit entstand. Ursprünglich involvirt das Wort αἵρεσις keinen Tadel, es ist vox media, im N. T. Act. 5, 17. 15, 5. 25, 5. Selbst bei kirchlichen Schriftstellern heisst das Christenthum eine *secta* (Tert. apol. I. 1 und an vielen andern Stellen) und noch von Constantin wird die kath. Kirche αἵρεσις genannt (Eus. X, c. 5). Dagegen steht das Wort schon Gal. 5, 20 zusammen mit ἐριθεῖαι, διχοστασίαι u. s. w. vgl. 2 Petr. 2, 1 (ψευδοδιδάσκαλοι). Synonyme sind: ἑτεροδιδασκαλία 1 Tim. 1, 3. 6, 3; ψευδώνυμος γνῶσις ib. 6, 20; ματαιολογία 1 Tim. 1, 6; das Appellativum αἱρετικός Tit. 3, 10. Vgl. *Wettsten.* N. T. II, 147. *Suicer,* Thes. u. d. W. — Verschiedene Etymologien des deutschen Wortes Ketzer (ital. Gazzari, ob von καθαρὸς oder von den Chazaren — wie *bougre* von den Bulgaren? oder gar von Katze?): vgl. *Mosheim,* unpart. u. gründl. Ketzergesch., Helmst. 1746. 4. p. 357 sqq. u. *Wackernagel,* altdeutsches Lesebuch, Sp. 1675. *Jac. Grimm* in der Rec. von Klings Ausg. der Bertholdschen Predigten, Wiener Jahrbb. Band 38. S. 216. Ueber den wissenschaftlichen Nutzen der Ketzereien Orig. Hom. 9 in Num. opp. T. II. p. 296: Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset et nullis intrinsecus hæreticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio: *ut fides nostra non otio torpescat, sed exercitiis elimetur.* Vgl. Aug. de civ. D. XVIII, c. 51.

[2]) Ueber die verschiedenen Parteien in Corinth (die jedoch nur Spaltungen *in* der Gemeinde, nicht Trennung *von* ihr bewirkten) vgl. *Dan. Schenkel,* de ecclesia Corinthia primæva factionibus turbata, Bas. 1838. *F. Ch. Baur,* die Christuspartei. — Am meisten haben der Brief an die Colosser und die Pastoralbriefe die biblischen Häresiologen beschäftigt. Ueber die Erstern (ob theosophische essäische Juden oder Judenchristen?) vgl. *Schneckenburger* im Anhang zur Schrift über die Proselytentaufe, S. 213. *Böhmer,* Isagoge in Ep. a Paulo Ap. ad Coloss. datam, 1829. p. 131. *Neander,* Ap. Gesch. Bd. 2. Unter den Letztern werden nur *Hymenæus* und *Philetus* namhaft gemacht, als Leugner der Auferstehungslehre, 2 Timoth. 2, 17. 18. Indessen hängt die Untersuchung über das Wesen dieser Häretiker genau mit den kritischen Untersuchungen über diese Briefe selbst zusammen. Vgl. *F. Ch. Baur,* die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, aufs Neue kritisch untersucht, Stuttg. 1835. Dagegen: *Michael Baumgarten,* die Aechtheit der Pastoralbriefe, Berlin 1837; womit zu vergleichen *Baurs* Erwiderung in dessen Schrift: Ueber den Ursprung des Episcopats, Tübing. 1838. S. 14 ff.; vgl. auch *Schwegler* a. a. O. und *Dietlein,* Urchristenthum. Ueber die *Nicolaiten* Apoc. 2, 6. 15 und die *Balaamiten* 2, 14 (vgl.

Iren. I, 26 und die falsche Zurückführung auf Nicolaus Act. 6, 5) s. die Commentarien zur Apokalypse (*Ewald* p. 110) und *Neander*, KG. I, 2. S. 774 ff.

3) Ueber die sogenannten Archihäretiker: *Simon Magus*, den zwar das N. Test. Act. 8 als einen sittlich verwerflichen Menschen, aber nicht als Häretiker nennt, den jedoch Clem. Al. (Strom. II, 11. VII, 17) und Orig. (contra Cels. I, p. 57) zum Stifter einer Secte machen, ja den Irenæus (adv. Hær. I, 23. 24) und Epiphanius (Hær. 21) als Urheber aller Ketzerei bezeichnen und von dessen Schicksalen und Disputation mit Petrus viel gefabelt wurde (s. die Clementinen und Justin M. apol. I, c. 56), sowie über die beiden Samaritaner: *Dositheus* und *Menander* (Eus. III, 26) vgl. *Neander*, KG. I, 2. S. 779 und die übrigen Kirchenhistoriker; *Marheineke* (in *Daubs* Studien a. a. O.) S. 116. *Dorner* sagt a. a. O. S. 144: «*Die halb mythisch gewordenen Gestalten des Simon Magus, Menander, Dositheus beweisen wenigstens, dass in den syrischen Gegenden die mit dem Gnosticismus zusammenhängenden Bewegungen frühe auftauchten.*» Die Behauptung des Hegesipp (Eus. III, 32. IV, 22), dass die Kirche bis auf Trajan durch keine Ketzerei befleckt worden sei (παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλ.), ist nicht so zu verstehen, dass überhaupt keine Ketzereien existirten, sondern dass bis zum Tode des Simon (108) das Gift der Ketzerei nicht habe in die Kirche eindringen können. Auch beschränkt sich Hegesipps Urtheil auf den palästinensisch-jüdischen Gesichtskreis; vgl. *Vatke* in den Jahrbb. für wiss. Kritik, 1839. S. 9 ff. *Dorner* a. a. O. S. 223.

§. 22.

Judaismus und Ethnicismus.

Zweierlei Abwege waren es, vor welchen sich das junge Christenthum zu hüten hatte, wenn es nicht seine Eigenthümlichkeit als Religion verlieren und in eine schon vorhandene sich auflösen wollte: vor dem Zurücksinken in das Judenthum auf der einen, und vor der falschen Vermischung mit dem Heidenthum und der aus demselben entlehnten Speculation und mythologisirenden Tendenz auf der andern Seite; daher die frühesten Häresien, von denen sich mit Sicherheit etwas sagen lässt, entweder als *judaisirende* oder als *ethnicisirende* (hellenisirende) Richtungen erscheinen, obwohl bei der Vermischung jüdischer und heidnischer Elemente zur Zeit des aufblühenden Christenthums auch vielfache

Modificationen und Uebergänge des einen in das andere stattfinden konnten.

Ueber die verschiedenen Gestaltungen des Heidenthums (occidentalisches und orientalisches), sowie über die frühere und spätere Periode des Judenthums vgl. *Dorner* a. a. O. S. 4 ff.

§. 23.

Ebionitismus und Cerinth. Doketen und Gnostiker.

**Gieseler*, von den Nazaräern und Ebioniten, in Stäudlins und Tzschirners Archiv, Bd. IV, St. 2. — *Credner*, über Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben (in Winers Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1827. Heft 2 u. 3.). *Lobeg. Lange*, Beiträge zur ältern Kirchengeschichte, Lpz. 1826. 1. Bd. *Baur*, de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, Tübing. 1831. *Schneckenburger*, Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament, Stuttg. 1832. *A. Schliemann*, die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte, Hamb. 1844. *Schwegler* a. a. O. *Schmidt*, Cerinth, ein judaisirender Christ, in seiner Bibliothek für Kritik und Exegese, Band I. S. 181 ff. *Paulus*, historia Cerinthi, in s. Introductionis in N. Test. capita selectiora, Jen. 1799. *A. H. Niemeyer*, de Docetis, Hal. 1823. 4. *Lewald*, de doctrina gnostica, Heidelb. 1819. *F. Lücke*, in der theologischen Zeitschrift, Berlin 1820. Heft 2. S. 132. **Neander*, genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818. *Matter*, histoire critique du Gnosticisme, Paris 1828. II. **Baur*, christliche Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tüb. 1835. — Vgl. die Kirchengeschichten von *Gieseler*, I, S. 149 ff. *Neander*, I, S. 414. *Hase*, S. 79 ff. 5. Aufl. *Schleiermacher*, Geschichte der Philosophie, S. 160—65.

Die judaisirende Richtung wird besonders repräsentirt durch die *Ebioniten*[1]), zu denen die *Nazarener*[2]) als eine der rechtgläubigen Lehre näher stehende Abart sich verhalten, und mit denen noch andere judaisirende Secten von unbestimmterm Charakter zusammenhängen[3]). An diese Richtung schliesst sich auch *Cerinth*[4]) an, der den Uebergang bildet zu dem mit heidnischer Gnosis vermischten Judaismus, welchen wir in den Clementinen[5]) dargestellt finden. Den strengen Gegensatz zur jüdisch-ebionitischen Richtung bilden erst einfach die Doketen[6]), und weiterhin in mannigfachen Verzweigungen die *Gnostiker*[7]), von denen jedoch die Einen wieder einen schroffern Gegensatz zum Judenthum darstellen, als die Andern[8]), ja Einige sogar wieder in den Ebionitismus überschlagen[9]), während der

eigenthümlich für sich dastehende *Marcion* über den Gegensatz des Heidnischen und Jüdischen hinausstrebt, dabei aber auch über jede historische Vermittlung sich hinwegsetzt und das Christenthum in die Luft baut[10]).

[1]) Ueber deren Benennung von אֶבְיוֹן und Geschichte vgl. Orig. contra Cels. II. von Anf. Iren. adv. Hær. I, 26. Tert. præscr. Hær. 33; de carne Christi c. 14. Eus. IV, 27. Epiphan. Hær. 29. 30. Hieron. in Matth. 8, 9. 19, 20; (c. 66) XVIII in Jesaiam; Catal. scriptor. eccles. c. 3 — und die Lehrbücher der Kirchengesch. Verschiedene Ansichten über die Entstehung der Ebioniten: *Schliemann* S. 459 ff. (nach Hegesipp bei Eus. III, 32 u. IV, 22) setzt sie nach dem Tode des Simeon v. Jerusalem. Nach der Tübinger Schule *(Schwegler)* wäre der Ebionitismus so alt als das Christenthum, Christus selbst ein Ebionit, und erst Paulus hätte den ersten Schritt über den Ebionitismus hinausgethan. — Die judaisirende Richtung, die im Ebionitismus sich festsetzte, reicht allerdings schon in das Urchristenthum zurück; nicht Alle vermochten das Christenthum in seiner universalistischen Bedeutung sich anzueignen, wie Paulus. Aber diese judenchristliche Richtung hielt sich längere Zeit als eine dürftigere neben der paulinischen, ohne darum als Ketzerei betrachtet zu werden. Einmal aber vom freiern Geiste des Paulinismus überflügelt *), blieb ihr nur die Wahl, zu verkümmern (indem ihr Anhang zu einer jüdischen Secte zusammenschrumpfte), oder zu verwuchern, indem sie mit anderweitigen (gnostischen) Elementen sich verband; der pseudoclementinische Ebionitismus (vgl. Note 5). Den erstern hat man auch den vulgären Ebionitismus genannt. Sein Charakteristisches ist das Halten an jüdischer Satzung, wonach das Gesetz auch für die Christen verbindlich sein sollte; dieses liess ihnen auch keinen höhern Begriff von Christo zu, als den des jüdischen Messias. Wenn sie daher Jesum für einen Sohn Josephs und der Maria hielten, so hatte dies bei ihnen nicht (wie bei den Artemoniten, §. 24) eine rationalistische Quelle, sondern es wurzelte in der That in der Armseligkeit und Schwunglosigkeit ihres Geistes. Zu diesem jüdischen Gesetzes- und Messiasbegriff würden denn auch wohl die sinnlichen chiliastischen Erwartungen passen, deren sie jedoch nur Hieronymus a. a. O. beschuldigt.

[2]) Origenes (contra Cels. V. opp. I. p. 625) spricht von zweierlei Ebioniten, wovon die einen der orthodoxen kirchlichen Meinung näher kamen, als die andern. Diese gemässigtern Ebioniten hielt man längere Zeit für dieselben, welche Hieron. und Epiphan. mit dem früher allen Christen gemeinsamen Namen der *Nazarener* bezeichnen, und

---

*) «Die Orthodoxie, wenn sie von der Bildung des Zeitalters überflügelt und von der öffentlichen Meinung verlassen ist, wird zur Ketzerei.» *Hase.* Und weil überhaupt kein Stehenbleiben möglich ist, so ist anzunehmen, dass der Ebionitismus Rückschritte machte, nach dem Judenthum zu. Vgl. *Dorner* a. a. O. S. 304. 305.

welche das Gesetz (die Beschneidung) nur für Judenchristen verbindlich machten und Jesum für den Sohn der Jungfrau, wenngleich für einen blossen Menschen hielten, insofern sie die Präexistenz ausschlossen. Vgl. die Abh. von *Gieseler* a. a. O. Die neuesten Untersuchungen aber (von *Schliemann*) zeigen, dass die Nazarener nie mit den Ebioniten in *eine* Klasse gesetzt wurden, sondern dass Origenes vielmehr zwischen den vulgären Ebioniten und den gnostischen (s. Note 5) scheidet. Wieder anders freilich *Schwegler*, nachapost. Zeitalter, S. 179 ff.; vgl. auch *Dorner* a. a. O. 301 ff., der die Ebioniten als in das Judenthum zurückgesunkene Nazarener fasst.

[3]) Elkesaiten, Sampsäer u. s. w. Epiph. Hær. 19, 1—30. 3. 17. (Eus. IV.) — «*Es scheint unmöglich, aus den verworrenen Erinnerungen des 4. Jahrhunderts diese jüdischen Secten, vielleicht nur Ordensgrade der Essener, genau zu scheiden*» *Hase*, KG.

[4]) Iren. I, 26. Eus. h. e. III, 28 (nach Cajus von Rom und Dionysius von Alexandrien). Epiph. Hær. 28. Vgl. *Olshausen*, hist. eccles. veteris monumenta præcipua, Vol. I, p. 223—25. Nach Irenæus würde Cerinth durch seine Behauptung, dass die Welt nicht vom höchsten Gott geschaffen sei, sich vom Ebionitismus entfernen und darin eher dem Gnosticismus verwandt sein, obwohl das Leugnen der jungfräulichen Geburt auch wieder zum Ebionitismus passt; doch hat bei ihm dies Leugnen schon einen rationalistischen Grund *(impossibile enim hoc ei visum est)*. Nach den Berichten bei Eus. hätte seine Hauptketzerei in einem groben Chiliasmus bestanden, mithin im Judaismus. Vgl. die Abhandlungen von *Paulus* und *Schmidt*, und über die merkwürdige, dennoch nicht unerklärliche Vereinigung des Jüdischen und Gnostischen: *Baur*, Gnosis, S. 404. 405. *Dorner* a. a. O. S. 310 statuirt eine eigene Klasse cerinthischer Ebioniten, die ihm den Uebergang zu den Pseudo-Clementinen bildet.

[5]) Wie Cerinth mit der jüdischen Auffassung auch wieder gnostische Elemente verband, so auch eine Partei der Ebioniten, die (nach Einigen) in den Clementinen (Homilien des Ap. Petrus, welche von Clemens Romanus sollen aufgezeichnet sein) ihren Sitz haben soll. Vgl. *Neanders* Anhang zu den gnostischen Systemen u. KG. I, 2. S. 619. 20. *Baur*, Gnosis S. 403 und Zus. S. 760, sowie dessen oben angeführtes Programm. Eine von diesen Gelehrten verschiedene Ansicht hat indessen *Schenkel* aufgestellt in der (§. 21, Note 2) angeführten Dissert., wonach die clementinische Richtung überhaupt nicht zur judaisirenden, sondern zu der (im folgenden §. anzuführenden) rationalisirenden monarchianischen Richtung in Rom gehören würde (vgl. *Lücke's* Rec. in den Gött. gelehrten Anzeigen, 1839. 50. u. 51. Stück, und *Schliemann* a. a. O. S. 357 ff.). Eine treffende Charakteristik dieser aus dem Judaismus in den Paganismus überschlagenden Richtung findet sich bei *Dorner* a. a. O. S. 324 ff.

[6]) Die Doketen, welche bereits Ignat. ad Ephes. 7, 18, ad Smyrn. c. 1—8, ja wahrscheinlich schon der Ap. Johannes (1 Joh. 1, 1—3. 2, 22. 4, 2 ff. 2 Joh. 7 — ob auch im Prolog zum Evang.? vgl. *Lücke* zu Joh.) bekämpfte, können als die rohen Vorläufer der Gnostiker be-

trachtet werden. Der Doketismus bildet insofern den schroffsten Gegensatz gegen den Ebionitismus, als er nicht nur diesem gegenüber das Göttliche in Christo festhält, sondern auch das Menschliche, auf das sich die Ebioniten allein beschränken, in eine Scheingestalt verflüchtigt. Ebionitismus (Nazaräismus) und Doketismus bilden nach *Schleiermacher* (Glaubensl. Bd. I, S. 124) *natürliche* Häresien und ergänzen sich gegenseitig, soweit Einseitigkeiten sich ergänzen können, schlagen aber eben so leicht wieder die eine in die andere um. Vgl. *Dorner*, S. 349 ff.

[7]) Wie der Doketismus in dem einzelnen Lehrsatz von Christo, so tritt der weiter entfaltete Gnosticismus in seiner ganzen Geistesrichtung auf das entgegengesetzte Aeusserste, in Beziehung auf den judaisirenden Ebionitismus. Nicht nur hat auch *er* doketische Elemente in sich (vgl. die Christologie in der speciellen Dogmengeschichte), sondern auch rücksichtlich der Stellung zum A. Test. ist er mehr oder weniger antinomistisch, und ebenso rücksichtlich der Eschatologie antichiliastisch. Dem Buchstäblichen setzt er das Vergeistigte, dem Realistischen das Idealistische entgegen. Verflüchtigung der Geschichte in Mythisches, Auflösung der positiven Lehren in Speculation, demgemäss eine vornehme Unterscheidung zwischen den blossen Gläubigen und den Wissenden, Ueberschätzung des *Wissens* und zwar des ideal-speculativen Wissens (der γνῶσις) in der Religion, sind die Hauptgrundzüge des Gnosticismus. Ueber den verschiedenen Sprachgebrauch von γνῶσις im guten und schlimmen Sinne (γ. ψευδώνυμος), γνωστής, γνωστικός vgl. *Suicer*, Thes. *Quellen:* Iren. adv. Hær. (I, 29 sqq. II.). Tert. adv. Marcion. lib. V. adv. Valentinianos. Scorpiaca contra Gnosticos. — Clem. Al. Strom. an verschiedenen Stellen, bes. Buch II. III. VI. Eus. IV.

[8]) Die verschiedenen Eintheilungen der Gnostiker nach der grössern oder geringern Opposition gegen das Judenthum *(Neander)*, nach den Ländern und dem Uebergewichte des Dualismus oder der Emanation, syrische und ägyptische *(Gieseler)*, oder syrische, kleinasiatische, römische (sporadische) und ägyptische *(Matter)*, oder endlich hellenistische, syrische, christliche *(Hase)*, bieten alle mehr oder weniger Schwierigkeiten dar und machen auch wohl Ergänzungen nöthig (wie die eklektischen Secten Neanders und die Marcioniten Gieselers); aber mit Recht hat *Baur* gezeigt, wie die blosse Eintheilung nach Ländern eine gar zu äusserliche sei (Gnosis S. 106; vgl. auch *Dorner* S. 355), und daher (S. 109) den Gesichtspunkt, von welchem die Neandersche Classification ausgeht, als den einzig richtigen bezeichnet, «*weil in ihr nicht blos ein einzelnes untergeordnetes Moment, sondern ein durch das Ganze hindurchgehendes Grundverhältniss ins Auge gefasst ist*». Die einzelnen Ausstellungen an der Neanderschen Eintheilung s. ebend. Die drei wesentlichen Grundformen, in welche der Gnosticismus nach *Baur* zerfällt, sind 1. die *valentinische*, die auch dem Heidenthum, neben dem Juden- und Christenthum, sein Recht zu Theil werden lässt; 2. die *marcionitische*, der es besonders um das Christenthum zu thun ist; 3. die *pseudoclementinische*, die sich besonders des Judenthums annimmt (s. S. 120). Allein gerade bei der dritten fragt es sich, wie weit

sie mit Recht den gnostischen Richtungen beigezählt werde (vgl. *Schenkel* und *Dorner* a. a. O.). Sie steht auf der Grenze des Ebionitischen und Gnostischen (vgl. Note 5). Wenn *Schwegler* (Montanism, S. 216) das Judenthum als die gemeinsame Wurzel des Ebionitismus und Gnosticismus aufstellt, so ist dies insofern richtig, als der Gnosticismus sich vielfach an der jüdischen Philosophie gebildet hat. Aber diese selbst strebte ja über das national Jüdische, Gesetzliche hinaus. Der eigentliche Grundcharakter des Gnosticismus bleibt das Paganistische, das freilich auch wieder in das Judaistische zurückschlagen kann, so gut als dieses in das Paganistische sich verirrte. «*Das Gemeinsame des Gnosticismus ist der Gegensatz gegen den blos empirischen Glauben, den sie im Ganzen der Kirche vorwerfen, als einen blos auf Autorität gegründeten.*» *Dorner*, S. 353. Das Erkennende (Speculative) in der Religion ist ihm die Hauptsache, und insofern hat er an dem Ergismus des Judenthums sein Correlat (S. 354). Ueber die hohe Bedeutung des Gnosticismus für die Entwicklung theologischer Wissenschaft und kirchlicher Kunst s. *Dorner* S. 355 ff.

[9]) Vgl. *Dorner* I, 1. S. 391 ff.

[10]) Ebend. S. 381 ff.

§. 24.

Montanismus und Monarchianismus.

Wernsdorf, de Montanistis, Gedani 1751. 4. *Kirchner*, de Montanistis, Jen. 1832. **F. C. A. Schwegler*, der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tüb. 1841. 8. **Heinichen*, de Alogis, Theodotianis, Artemonitis, Lips. 1829.

Ausser dem Gegensatze des Judaisirenden und Ethnicisirenden konnte sich auch noch innerhalb der christlichen Weltanschauung ein Gegensatz ausbilden, dessen beide äusserste Enden ins Häretische sich verliefen; denn indem es sich bei der Feststellung des eigenthümlich Christlichen nicht nur handelte von dem Verhältniss des Christenthums zu den bisherigen historischen Religionsformen, sondern auch von dessen Verhältniss zur menschlichen Natur und ihren Erkenntnisskräften überhaupt, so konnte sich leicht auf der einen Seite ein überspannter, über die historische Offenbarung des Christenthums hinausgehender Supranaturalismus kund geben, der das Wesen der Geistesinspiration in ausserordentliche, den Gang der historischen Entwicklung unter-

brechende Erregungen setzte, und so eine permanente Spannung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem zu erhalten suchte, wie sich dies in dem kataphrygischen *Montanismus* [1]) zeigt, oder es konnte auf der andern Seite das Bestreben, die Kluft zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem auszufüllen und die Wunder und Geheimnisse des Glaubens sich irgendwie begreiflich zu machen und sie der verständigen Betrachtung anzupassen, ein kritisch-skeptischer Rationalismus sich aufthun, wie er uns bei der einen Klasse von Monarchianern (Alogern?) [2]) begegnet, als deren Repräsentanten wir in unserer Periode *Theodotus* und *Artemon* [3]) zu betrachten haben, während die als Patripassianismus bezeichnete monarchianische Richtung eines *Praxeas, Noët* und *Beryll* [4]) sich durch eine tiefere religiöse Grundanschauung von jener unterscheidet und bereits den Anfang bildet zu der sabellianischen Vorstellung, die wir als eine neue (mehr speculative) Gedankenreihe einleitend erst in der folgenden Periode betrachten werden.

[1]) *Montan* aus Phrygien (wo schon im Alterthum der schwärmerische Dienst der Cybele herrschte) trat um 170 in Ardaban, an der Grenze von Phrygien und Mysien, und dann in Pepuza als Prophet (Paraklet) auf, und zeichnete sich nicht sowohl durch einzelne Häresien im Dogmatischen, als durch ein exaltirtes, überspanntes Wesen aus, wodurch er der Vorläufer aller Schwärmereien wurde, die sich durch die Kirchengeschichte hindurchziehen. «*Wenn irgend eine, so war des Montanus Lehre gefährlich dem Christenthum. Obgleich sich sonst durch nichts als eine äussere Moral auszeichnend und übrigens in allen Dogmen einig mit der katholischen Kirche, griff er doch die Orthodoxie in ihrem Princip an; denn er betrachtete das Christenthum nicht als geschlossen, sondern als zulassend nicht nur weitere Offenbarungen, sondern sie selbst verlangend und verheissend in dem Ausspruch Jesu von dem Parakletus*» *Marheineke* (bei *Daub* und *Creuzer*) S. 150, wo auch der Widerspruch, in den sich der streng positive Tertullian durch den Anschluss an diese Secte verwickelte, bemerklich gemacht wird. Der Chiliasmus, zu dem sich die Secte bekannte, passte auch sehr gut zu ihrer fleischlich-geistigen Richtung. Darin liegt ihre Verwandtschaft zum Ebionitismus (s. *Schwegler*). Auf der andern Seite aber hat der

Montanismus bei all seinem Antignosticismus das mit dem Gnosticismus gemein, dass er über die einfache Pistis der katholischen Kirche hinausstrebt, nur dass seine Ueberspannung mehr auf dem praktisch-asketischen als auf dem speculativen Gebiete sich kund giebt. Doch kann sich auch der Montanismus der Gnosis nicht erwehren, nur dass ihn diese nicht durch das menschliche Denkvermögen vermittelt, sondern durch das Ekstatische, worin eben sein Eigenthümliches besteht. «*Die katholische Wahrheit ist ein gleichmässiger, durch die mannigfaltigen Zuflüsse allmählig anschwellender Strom, die montanistischen Erleuchtungen dagegen sind plötzliche, aus der Erde emporsprudelnde Quellen; jene ist durch die Idee einer complexen Continuität, diese durch das Hängen an einer vermittlungslosen Atomistik bedingt.*» *Schwegler* S. 105. Die Partei der Montanisten (Kataphrygier, Pepuzianer), obwohl durch Synoden von der Kirche verdammt, dauerte bis ins sechste Jahrhundert fort. *Quellen:* Eus. (nach Apollonius) V, 18. Epiph. Hær. 48, wozu *Neander,* KG. II, 8. S. 871 ff.

[2]) Der Ausdruck findet sich bei Epiph. Hær. 51 als ein zweideutiges Witzwort, weil sie (die bei all ihrer Vernünftigkeit Unvernünftigen!) die Lehre vom Logos und das johanneische Evangelium, worin diese Lehre ihren Sitz hat, wie auch die Apokalypse und den aus ihr gerechtfertigten Chiliasmus verwarfen. Die Bezeichnung lässt sich im dogmatischen Sprachgebrauch dahin verallgemeinern, dass mit diesem *einen* Worte alle *die* bezeichnet werden, welche die Idee des Logos verwarfen oder doch insoweit verkannten, dass sie entweder in Christo einen blossen Menschen sahen, oder dass, wenn sie Christo Gottheit zuschrieben, sie diese mit der des Vaters identificirten. Welcher von diesen beiden Klassen die eigentlichen Aloger des Epiphanius angehören, ist schwer zu entscheiden, vgl. *Heinichen* a. a. O.; dagegen *Dorner* S. 500, der sie von dem Vorwurf einer Leugnung der Gottheit Christi freispricht und sie als den Ausgangspunkt fasst für die Doppelgestalt des Monarchianismus überhaupt. Jedenfalls muss diese doppelte Gestaltung des Monarchianismus wohl ins Auge gefasst werden (vgl. *Neander,* KG. I, 3. S. 990 ff., Antignost. S. 474. *Schwegler,* Montanism S. 268. *Dorner* a. a. O.); obwohl auch hier schwer ist, beide Richtungen so streng aus einander zu halten, dass nicht wieder die eine in die andere überschlüge.

[3]) *Theodotus*, ein Lederarbeiter (ὁ σκυτεύς) aus Byzanz, gegen 200 in Rom, sah in Christo einen blossen (wenn auch aus der Jungfrau geborenen) Menschen und wurde vom römischen Bischof Victor von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, Eus. V, 28. Theodoret, fab. Hær. II, 5. Epiph. Hær. 54 (ἀπόσπασμα τῆς ἀλόγου αἱρέσεως). Von diesem ist ein anderer Theodotus (τραπεζίτης) zu unterscheiden, der mit den gnostischen Melchisedekiten zusammenhing, Theodoret, fab. Hær. II, 6. *Dorner* S. 505 ff. — *Artemon* (Artemas) beschuldigte den Nachfolger des Victor, den römischen Bischof Zephyrinus, dass er zuerst die Kirchenlehre verfälscht und die Lehre von der Gottheit Christi eingeschwärzt habe, vgl. *Neander* S. 998. *Heinichen* a. a. O. p. 26. 27. (S. das Weitere unten §. 46.) Die vorherrschende Verstandesrichtung

(Pseudorationalismus) dieser Partei bei Eus. a. a. O. (II, p. 139. *Hein.*): οὐ τί αἱ θεῖαι λέγουσι γραφαὶ ζητοῦντες, ἀλλ' ὁποῖον σχῆμα συλλογισμοῦ εἰς τὴν τῆς ἀθεότητος εὑρεθῇ σύστασιν, φιλοπόνως ἀσκοῦντες..... καταλιπόντες δὲ τὰς ἁγίας τοῦ θεοῦ γραφὰς, γεωμετρίαν ἐπιτηδεύουσιν, ὡς ἂν ἐκ τῆς γῆς ὄντες καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλοῦντες καὶ τὸν ἄνωθεν ἐρχόμενον ἀγνοοῦντες. Ihre Verehrung für Euklid, Aristoteles, Theophrast und Galen, ὃς ἴσως ὑπό τινων καὶ προσκυνεῖται.

4) *Praxeas,* aus Kleinasien, hatte unter Marc Aurel den Ruhm eines Bekenners erlangt, wurde aber von Tert. des Patripassianismus beschuldigt und von ihm bestritten. Tert. adv. Praxeam, lib. II. — *Noët,* zu Smyrna um 230, von Hippolytus wegen ähnlicher Meinungen bekämpft. Hippol. contra Hæresin Noëti. Theodoret, fab. Hær. III, 3. Epiph. Hær. 57. — Ueber *Beryll,* Bischof von Bostra in Arabien, welchen Origenes zum Widerruf nöthigte, Eus. VI, 33; vgl. *Ullmann,* de Beryllo Bostreno, Hamb. 1835. 4. Studien und Kritiken, 1836. H. 4, S. 1073. Die Meinungen selbst in der speciellen DG. §. 42 u. 46.

§. 25.

Die katholische Lehre.

Im Gegensatz gegen die Häresien bildete sich die katholische Lehre [1]) aus. Indem nun die orthodoxen Lehrer die häretischen Abweichungen zu vermeiden und den von Christus und den Aposteln gelegten Grund durch das Festhalten an der reinen Ueberlieferung zu bewahren suchten, konnten sie sich doch auch nicht ganz dem Einfluss entziehen, welchen Volks- und Zeitbildung, sowie auch persönliche Geistesanlagen und vorherrschende Stimmung des Gemüths von jeher auf die Gestaltung religiöser Begriffe und Vorstellungen geübt haben. Auch in der katholischen Kirche finden wir deshalb, nur gemildert und weniger grell hervortretend, dieselben Gegensätze oder wenigstens Verschiedenheiten und Modificationen wieder, welche sich in schroffern Antithesen bei den Häretikern zeigten. Auch hier von der einen Seite festes, mitunter ängstliches Anschliessen an die äussere Form und das historisch Ueberlieferte, eine dem gesetzlichen Judaismus verwandte Gesinnung (Positivismus), womit sich, wie bei Tertullian,

auch die montanistische Richtung verbinden konnte; von der andern eine dem Hellenismus verwandte grössere Beweglichkeit und Freiheit des Geistes, die bald mehr ideal-speculativ an den Gnosticismus sich anschloss (*wahre* Gnosis, im Gegensatz gegen die falsche), bald wieder, wenn auch nicht monarchianische, doch dieser Geistesrichtung verwandte, kritisch-rationalistische Elemente in sich aufnahm [2]).

[1]) Ueber den Ausdruck *katholisch* im Gegensatz gegen *häretisch* s. *Suicer* unter καθολικός, vgl. ὀρθόδοξος, ὀρθοδοξία. *Bingham*, Origg. eccles. I, 1. sect. 7. *Vales.* ad Eus. VII, 10. Tom. II, p. 333: Ut vera et genuina Christi ecclesia ab adulterinis Hæreticorum coctibus distingueretur, *catholicæ* cognomen soli Orthodoxorum ecclesiæ attributum est. — Ueber den mehr negativen, praktischen, als theoretischen, Charakter der frühern Orthodoxie s. *Marheineke* (bei *Daub* und *Creuzer*) a. a. O. S. 140 ff.

[2]) Wie dies z. B. bei *Origenes* der Fall war, der neben gnosticirender Speculation auch wieder hier und da eine nüchterne Verständigkeit an den Tag legt. — Ueber die Art, wie die philosophirenden Väter *Gnosis* und *Paradosis* zu vereinigen wussten (disciplina arcani), s. *Marheineke* a. a. O. S. 170.

§. 26.

Die Theologie der Väter.

Steiger, la foi de l'église primitive d'après les écrits des premiers pères, in den von ihm und Hävernick herausgegebenen Mélanges de Théologie réformée, Paris 1833. 1er cahier. *Dorner* a. a. O. *Schwegler*, nachapostol. Zeitalter.

Während die sogenannten apostolischen Väter (mit wenig Ausnahmen) mehr durch unmittelbar praktisch-erbauliche, die apostolische Ueberlieferung bewahrende und fortleitende Wirksamkeit sich auszeichneten [1]), finden wir die an den Hellenismus sich anschliessende philosophirende Richtung schon einigermaassen repräsentirt bei den Apologeten Justinus Martyr [2]), Tatian [3]), Athenagoras [4]), Theophilus von Antiochien [5]) und auch bei dem Abendländer Minucius Felix [6]). Dagegen sehen wir bei Irenäus [7]) auf eine besonnene und milde, bei Tertullian [8]) und seinem Schüler Cyprian [9]) mehr auf eine strenge,

mitunter schroffe und finstere Weise den positiven Kirchendogmatismus und die compact-realistischen Vorstellungen festgehalten, während die Alexandriner *Clemens*[10]) und *Origenes*[11]) am meisten die speculative Seite der Theologie ausgebildet haben. Gleichwohl sind diese Gegensätze nur relativ zu fassen, indem sich z. B. bei Justinus M. neben dem hellenistischen Anflug auch wieder viel Judaismus, bei Origenes neben dem Idealismus und Kriticismus auch hin und wieder eine überraschende Buchstäblichkeit, sowie hinwiederum bei Tertullian, trotz allem Antignosticismus, ein merkwürdiges Ringen nach philosophischen Ideen zeigt.

[1]) *Patres apostolici* heissen die Väter des ersten Jahrhunderts, welche angeblich Schüler der Apostel waren, obwohl über deren Persönlichkeiten und Schriften noch manches dem Schwanken der Meinungen ausgesetzt ist. Man rechnet zu ihnen folgende:

1. *Barnabas*, der aus der Apostelgeschichte (4, 36 Joses; 9, 27 u. s. w.) bekannte Gehülfe des Apostels Paulus. Ueber den ihm beigelegten Brief, in welchem sich eine starke Tendenz zu typischen und allegorischen Deutungen — in einem ganz andern Geiste als z. B. im kanonischen Brief an die Hebräer — kund giebt, vgl. *Ern. Henke*, de epistolæ quæ Barnabæ tribuitur authentia, Jen. 1827. *Rördam*, de auth. ep. Barn. Hafn. 1828 (*für* die Aechtheit). *Ullmann*, Stud. u. Krit. 1828. H. 2. *Hug*, Zeitschrift f. d. Erzbisth. Freiburg, H. 2, S. 132 ff. H. 3, S. 208 ff. *Twesten*, Dogm. I, S. 101. *Neander*, KG. I, 3. S. 1100 (*gegen* dieselbe: «*es weht uns hier ein durchaus anderer Geist an, als der eines apostolischen Mannes*»). *Bleek*, Einl. in den Brief an die Hebräer, S. 416 Note (unentschieden). *Schenkel*, in den Studien und Kritiken Jahrg. X. S. 652 (vermittelnd, so nämlich, dass nur ein Theil ächt, anderes interpolirt ist), wogegen wieder *Hefele*, in der theol. Quartalschr. Tüb. 1839. I, S. 60 ff. (zu Gunsten der Aechtheit). *Dorner* S. 167 ff.
2. *Hermas* (Röm. 16, 14), dessen ποιμήν (Pastor) in der Form von Visionen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in grossem Ansehen stand und selbst als heil. Schrift citirt wurde. Nach Andern soll die Schrift von einem spätern H. (Hermes) herrühren, dem Bruder des römischen Bischofs Pius I. ums Jahr 150. Vgl. *Gratz*, disqu. in Past. Herm. P. I. Bonn 1820. 4. *Jachmann*, der Hirte des Hermas, Königsb. 1835. «*Der in der That ungeheure Abstand der apostolischen Schriften von der unmittelbar nachapostolischen Litteratur tritt bei keiner Schrift so sehr hervor, als bei dem Werk des Hermas.*» *Schliemann*, Clement. S. 421. Anders freilich *Schwegler*, nachapost. Zeitalter, S. 328 ff. Vgl. *Dorner* S. 185 ff.

3. *Clemens Romanus* (nach Einigen der Phil. 4, 3 erwähnte Mitarbeiter des Paulus), einer der frühesten Bischöfe von Rom (Iren. III, 3. 3. Eus. III, 2. 13 u. 15). Der ihm zugeschriebene erste Brief an die Corinther ist dogmatisch für die Auferstehungslehre wichtig. Ueber den sogenannten zweiten Brief, ein Fragment, das wahrscheinlich einen andern (ebionitischen?) Verfasser hat, vgl. *Schneckenburger*, Ev. der Aegypter, S. 3. 13 ff. 28 ff. *Schwegler*, nachapost. Zeitalter, S. 449; dagegen *Dorner* S. 143. Am meisten dogmatisches Interesse würden gerade die Schriften darbieten, die wohl einstimmig dem Clemens abgesprochen werden, die schon genannten (Pseudo-) Clementinen (ὁμιλίαι Κλήμεντος, vgl. §. 23), die Recognitiones Clementis (ἀναγνωρισμοί), die Constitutiones apostolicæ und die Canones apostolici, über welche letztere zu vgl. *Krabbe*, über den Ursprung und Inhalt der apost. Const. des Clem. Rom. Hamb. 1829, und †*Drey*, neue Untersuchungen über die Const. u. Canones der Apostel, Tüb. 1832.

4. *Ignatius* (Θεοφόρος), Bischof von Antiochien, über dessen Schicksale Eus. III, 36. Auf seiner Reise nach Rom, wo er unter Trajan (116) den Märtyrertod litt, soll er 7 Briefe an verschiedene Gemeinden (Epheser, Magnesier, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrnäer, Philipper) und an Polycarp geschrieben haben, die in zwei Recensionen, einer längern und einer kürzern, vorhanden sind. Ueber die Aechtheit oder Unächtheit der einen oder andern und über das Verhältniss beider zu einander vgl. *J. Pearson*, vindiciæ epp. S. Ign. Cant. 1672. *J. E. Ch. Schmidt*, die doppelte Recension der Briefe des Ignatius (*Henke's* Magazin III, S. 91 ff.). *K. Meier*, die doppelte Rec. der Briefe des Ign. (Stud. u. Krit. 1836, H. 2). *Rothe*, die Anfänge der christl. Kirche, Wittenb. 1837. S. 715 ff. *Arndt*, in Stud. u. Krit. 1839, S. 136. *Baur*, Tüb. Zeitschr. 1838, H. 3. S. 148. *Huther*, Betrachtung der wichtigsten Bedenken gegen die Aechtheit der Ignatianischen Briefe, in *Illgens* Zeitschr. für histor. Theologie, 1841. 4. — Für die Dogmengeschichte am wichtigsten ist die Polemik gegen die Doketen (vgl. §. 23 und *Dorner* a. a. O. S. 145).

5. *Polycarp*, Bischof von Smyrna, angeblich Schüler des Apostels Johannes, der unter Marc Aurel den Märtyrertod starb (169). Vgl. Eus. IV, 15. Von ihm ist noch ein Brief an die Philipper vorhanden, doch nur theilweise im griechischen Original und ganz praktischen Inhalts. Vgl. *Wocher*, die Briefe der apost. Väter Clemens und Polycarp, mit Einleit. und Commentarien, Tüb. 1830. *Dorner* S. 171 ff.

6. *Papias* (σφόδρα σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, Eus. III, 39), Bischof von Hierapolis in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, von dessen Schrift λογίων κυριακῶν ἐξήγησις nur Fragmente bei Eus. a. a. O. und Iren. (V, 33). Als Chiliast hat er für die Eschatologie Bedeutung.

Gesammtausgaben der apostolischen Väter: *Patrum, qui temporibus Apostolorum floruerunt, opp. ed. *Cotelerius*, Par. 1672; rep. *Clericus*, Amst. 1698. 1724. 2 T. f. Patrum app. opp. genuina ed. *R. Rusel*, Lond. 1746. II. 8. S. Clementis Romani, S. Ignatii,

S. Polycarpi, patrum apostolicorum quæ supersunt — accedunt S. Ignatii et S. Polycarpi martyria — ed. *Guil. Jacobson*, Oxon. 1838. Handausgabe: *J. L. Frey*, epistolæ sanctorum Patrum apostolicorum Clementis, Ignatii et Polycarpi atque duorum posteriorum martyria, Bas. 1742. 8. Patrum apostolorum opera, textum ex editt. præstantt. repetitum recognovit, brevi annotat. instruxit et in usum prælect. academicar. edid. †*C. J. Hefele*, Tub. 1839. Vgl. *Ittig*, bibl. patr. apost. Lips. 1690. 8. — Inwiefern von einer *Theologie* der apost. Väter die Rede sein könne, vgl. *Baumgarten-Crusius* I, S. 81. Anm. Gewiss ist, dass sich bei einigen derselben (z. B. Hermas) Meinungen finden, die später als heterodox verworfen wurden. Die ältern, namentlich katholischen Dogmatiker halfen sich damit, dass sie solche Lehren *Archaismen* nannten, zum Unterschied von *Häresien* *). Ueber das Verhältniss des Clemens zu Paulus, des Ignatius und Polycarp zu Johannes, des Barnabas zu Petrus, und des Hermas zu Jacobus s. *Dorner* a. a. O. S. 185.

2) *Justin der Märtyrer* (geb. um 89, † 176), aus Sichem (Flavia Neapolis) in Samarien, Philosoph von Beruf, der auch als Christ den τρίβων beibehielt, mehrere Bekehrungsreisen machte und, vermuthlich auf Anstiften des Philosophen Crescens, den Märtyrertod fand. Besonders wichtig sind seine *zwei Apologien*, deren erste (grössere) dem Antoninus Pius, die zweite (kleinere) wahrscheinlich dem Marc Aurel bestimmt war (doch ist die Zählung verschieden, s. *Neander* I, 3. S. 1111, und *Semisch* a. a. O. S. 911). Es ist der erste Kirchenlehrer, bei welchem eine Berührung mit griechischer Philosophie (in der er früher vergebens die volle Wahrheit und den Frieden der Seele gesucht hatte) sichtbar wird **). Bei allem Streben, die Vorzüge des Christenthums und auch der alttestamentlichen Offenbarung vor den Systemen der Philosophen nachzuweisen (durch Herleitung der letztern aus Moses), findet er doch auch Göttliches bei den bessern Heiden; doch herrscht in den Apologien ein freisinnigerer Ton, als in der Cohortatio ad Græcos (παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας), welche *Neander* (KG. I, 3. S. 1120) eben wegen der Härte gegen das Heidenthum, und auch *Möhler* (Patrol. S. 225) für unächt zu halten geneigt sind. Indessen könnte doch die verschiedene Stimmung, welche bei Abfassung der Apologien herrschte und bei Abfassung einer Streitschrift, auch den verschiedenen Ton erklären, besonders wenn man, wie Neander selbst andeutet, sie einem spätern Lebensalter des Verfassers zuzuschreiben genöthigt wäre. Wenn diese Schriften, wie auch der zweifelhafte λόγος πρὸς Ἕλληνας (oratio ad Græcos) und die dem Verfasser fälschlich zugeschriebene ἐπιστολὴ πρὸς Διόγνητον (vgl. Note 1, Anm.),

---

*) Dass Pseudodionys, den Einige auch unter den ap. Vätern anführen, einem spätern Zeitalter angehöre, ist ausgemacht. Dagegen führen *Möhler* u. *Hefele* den Verfasser *des Briefes an Diognet* unter den ap. Vätern auf, für den man sonst den Justin hielt. *Hefele*, pp. app. p. 125. *Möhler*, Patrologie, S. 164; kleine Schriften, 1. S. 19; dagegen *Semisch*, Justin d. M. S. 186.

**) Ueber seine philos. Richtung s. *Schleiermacher* a. a. O. S. 155.

sowie die grossentheils aus griechischen Excerpten bestehende Schrift περὶ μοναρχίας die Stellung des Christenthums zum Heidenthum beleuchten, so wendet sich der von *Wettstein* und *Semler* wohl mit Unrecht angezweifelte Dialogus cum Tryphone Judæo dem Judenthum zu, und bestreitet dasselbe aus seinen eigenen Propheten, vgl. *Neander*, KG. I, 3. S. 1125 ff. — Hauptausgabe: die Benedictiner von **Prud. Maran*, Paris 1742 f., worin auch die folgenden (Note 3, 4, 5) nebst der (unbedeutenden) Spottschrift des Hermias enthalten sind. Vgl. über ihn: **C. Semisch*, Justin der Märtyrer, Breslau 1840—42. II. *Otto*, de Justini Martyris scriptis et doctrina commentatio, Jen. 1841. *Schwegler*, nachapost. Zeitalter, S. 216 ff.

[3]) *Tatian*, der Syrer («*der assyrische Tertullian*» nach *Dorner* II, 1. S. 437), Schüler des Justin, trat später als Haupt der gnostischen Secte der Enkratiten auf. Sein λόγος πρὸς Ἕλληνας (ed. *Worth*, Oxon. 1700) vertheidigt die «Philosophie der Barbaren» gegen die Hellenen. Vgl. *H. A. Daniel*, Tatianus der Apologet, ein Beitrag zur DG. Halle 1837. 8.

[4]) Ueber die persönlichen Schicksale des Mannes, eines gebornen Atheners aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts, ist nur wenig bekannt; vgl. indessen *Clarisse*, de Athenagoræ vita, scriptis, doctrina, Lugd. 1819. 4. und *Möhler* S. 267. Werke: legatio pro Christianis (πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν) und die Abhandlung de resurrectione mortuorum.

[5]) Des *Theophilus*, Bischofs von Antiochien (170—80), Bücher gegen den Autolycus: περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως, verrathen freilich schon weniger Freimüthigkeit, aber doch Geist und Verstand. *Rössler*, Bibl. der Kirchenv. I, S. 218 rechnet sie zu den schlechtesten Werken des Alterthums, und *Hase* nennt sie eine engherzig gedachte Parteischrift (KG. S. 49. 5. Aufl.), während *Möhler* S. 284 ff. ihre Vortrefflichkeit preist. Vgl. die deutsche Uebersetzung mit Anm. von *Thienemann*, Lpz. 1834.

[6]) Ueber das Zeitalter des *Minucius Felix* sind die Meinungen schwankend. In die Zeiten der Antonine setzen ihn *van Hoven*, *Rössler*, *Russwurm* u. *Heinrich Meier* (commentatio de Minucio Felice, Tur. 1824. 8.); in spätere Zeit (um 224—30) *Tzschirner*, Geschichte der Apologetik, Th. I, S. 257—282, was wohl die richtigere Annahme ist. Cf. Hieron. cat. script. c. 53. 58. Lact. inst. V, 1. Dass Minucius *nach* Tert., aber *vor* Cyprian geschrieben, dafür spricht auch die Vergleichung seiner Schrift (Octavius) mit dem Apologet. des Erstern und der Schrift de idolorum vanitate des Letztern. Diese erscheint in einzelnen Parthien allerdings als Copie des Minucius, während hingegen Tert. die Originalität für sich hat. — Das Gespräch zwischen Cæcilius und Octavius ist für die Geschichte der Apologetik wichtig, indem es alle die Einwürfe berührt, welche wir bei den übrigen Apologeten zerstreut finden, und auch noch neue hinzufügt. Rücksichtlich des dogmatischen Geistes aber zeichnet sich Minucius durch eine gewisse Verwandtschaft zur freiern hellenischen Denkweise aus, die indessen eine positivere christliche Ansicht zu wünschen übrig lässt. Namentlich vermisst man darin fast alle engern christologischen Beziehungen. Ausgaben: Ed. princeps von *Balduin*, 1560 (früher als das 8. Buch des Arnobius be-

trachtet). Seither: Ausgaben von *Elmenhorst* (1612), *Cellarius* (1699), *Davisius* (1707), *Ernesti* (1773), *Russwurm* (mit Einl. u. Anm. 1824. 4.), *Lübkert* (mit Uebers. u. Comment. Lpz. 1836).

[7]) *Irenæus*, Schüler Polycarps, Bischof von Lugdunum um 177, † 202, «*ein klarer, besonnener, philosophisch gebildeter Lehrer*» (*Hase, Guericke*). Ausser einigen wenigen Briefen und Fragmenten ist nur sein Hauptwerk übrig, 5 Bücher gegen die Gnostiker: ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, nur das erste Buch im Original, das Uebrige meist nur in alter lateinischer Uebersetzung. Vornehmste Ausgaben von *Grabe*, Oxon. 1702. und von **Massuet*, Par. 1710, Venet. 1734. 47. Vgl. Eus. V, 4. 20—26. *Möhler*, Patrologie, S. 330 ff. *Duncker*, des h. Irenæus Christologie, im Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren, Gött. 1843. Vgl. auch das Urtheil *Dorners* über ihn, II, 1. S. 465.

[8]) *Tertullian* (Quintus Septimius Florens), geb. um 160 zu Karthago, † 220, einst Sachwalter und Rhetor, der stärkste Repräsentant der antispeculativen, positiven Richtung. Vgl. *Neander*, Antignosticus, Geist des Tert. und Einleitung in dessen Schriften, Berlin 1825, besonders die treffende Charakteristik S. 28. KG. III, 3. S. 1152. *Münter*, Primordia ecclesiæ africanæ, Havn. 1829. 4. «*Ein düsterer, feuriger Charakter, der dem Christenthume aus punischem Latein eine Litteratur errang, in welcher geistreiche Rhetorik, wilde Phantasie, grobsinnliches Auffassen des Idealen, tiefes Gefühl und juridische Verstandesansicht mit einander kämpfen.*» (*Hase.*) *Gfrörer* nennt ihn den Tacitus des jungen Christenthums. «*Bei all seinem Hass gegen die Philosophie ist Tertullian gewiss nicht der schlechteste Denker, den die christliche Kirche zählt*» *Schwegler*, Montan. S. 218; vgl. auch die weitere Charakteristik ebend. Sein Ausspruch: ratio autem divina in medulla est, non in superficie (de resurr. c. 3) dürfte uns den Schlüssel zu manchen sonderbaren Behauptungen und zu seinem merkwürdig gedrungenen Stile geben (quot pæne verba, tot sententiæ, Vinc. Lir. in comm. 1). Von den zahlreichen Schriften (bei denen man wieder zu unterscheiden hat die, welche *vor* und *nach* dem Uebertritt zum Montanismus geschrieben wurden) sind für die Dogmengeschichte die wichtigsten: Apologeticus — ad nationes — (adv. Judæos) — *adv. Marcionem — *adv. Hermogenem — *adv. Praxeam — *adv. Valentinianos — *Scorpiace adv. Gnosticos — (de præscriptionibus adv. Hæreticos) — de testimonio animæ — *de anima — *de carne Christi — *de resurrectione carnis — (de pœnitentia) — (de baptismo) — de oratione u. s. w., obwohl auch die moralischen, wie *de corona militis — *de virginibus velandis — *de cultu feminarum — *de patientia — *de pudicitia u. s. w. Dogmatisches enthalten *). Gesammtausgabe: von **Rigaltius*, Paris 1635. II. fol.; von *Semler* u. *Schütz*, Halle 1770 ff.

*) Die mit * bezeichneten sind unter montanistischem Einfluss geschrieben, die in ( ) gefassten wenigstens vom Montanismus tingirt; vgl. *Nösselt*, de vera ætate scriptorum Tertulliani (opusc. Fascic. III, 1—198). *Schwegler*, Montanismus, S. 4.

6 Th. 8. (mit einem brauchbaren Index latinitatis); von *Leopold*, Lips. 1841. — Die spätere Kirche hat es nicht gewagt, den T. unter die rechtgläubigen Lehrer zu setzen, so sehr er selbst für Orthodoxie geeifert hat; sein Montanismus hat ihm geschadet. In den Augen des Hieronymus ist er kein *homo ecclesiæ* (adv. Helvid. 17), und wenn er auch sein *ingenium* lobt, so verdammt er doch seine Ketzerei (Apol. contra Rufin. III, 27).

[9]) *Cyprian* (Thascius Cæcilius), erst Lehrer der Rhetorik zu Karthago, 245 zum Christenthum bekehrt, seit 248 Bischof von Karthago, † als Märtyrer 258 — mehr eine praktische als dogmatische Natur, daher auch wichtiger für die Geschichte der Verfassung als der Lehre, zu deren Entfaltung er wenig beigetragen. Feststehend auf der von Tertullian gebauten Unterlage und auch an Minucius Felix sich anschliessend, wie in dem Werk de idolorum vanitate, hat er die Lehre von der *Kirche* und den *Sacramenten* weniger theoretisch ausgebildet, als praktisch im Leben durchgeführt und in Stürmen aufrecht erhalten. Daher ausser seinen zahlreichen Briefen besonders wichtig das Werk: de unitate ecclesiæ. Ausserdem noch: libri III testimoniorum — de bono patientiæ — de oratione dominica u. a. mehr praktischen Inhalts. Vgl. *Rettberg*, Cyprian nach seinem Leben und Wirken, Götting. 1834. *Ed. Huther*, Cyprians Lehre von der Kirche, Hamb. 1839. Ausgaben: *Rigaltius*, Par. 1648. fol. **Fell*, Oxon. 1682. fol. *Die Benedictiner Ausg. von *Steph. Baluz* und *Prud. Maran*, Par. 1726. fol. — Auf der äussersten Grenze unserer Periode ist noch der Zeitgenosse und Gegner Cyprians, *Novatian* (ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής, Eus. VI, 43) zu beachten, insofern die unter seinem Namen vorhandene Schrift: de trinitate (de regula veritatis s. fidei) ihm angehört, die keineswegs (wie Hieron. will, §. 70) blos einen Auszug aus Tertullian enthält; denn «*auf alle Fälle war dieser Schriftsteller mehr als blosser Nachahmer einer fremden Geistesrichtung; vielmehr zeigt sich in ihm ein eigenthümlicher Geist; er hat nicht die Kraft und Tiefe Tertullians, aber eine geistigere Richtung*» *Neander* I, 3. S. 1165. Ausgaben: *Whiston*, in: sermons and essays upon several subjects, Lond. 1709. p. 327 sqq. *Welchmann*, Oxon. 1724. 8. *Jackson*, Lond. 1728. 8. und öfter mit Tert. zusammen.

[10]) *Clemens* (Tit. Flav.), zum Unterschied von Clem. Roman. (Note 1, 3) Alexandrinus genannt, Schüler des Pantænus zu Alexandrien und dessen Nachfolger im Amte, † zwischen 212 u. 220. Vgl. Eus. V, 11. VI, 6. 13. 14. Hieron. de vir. ill. c. 38. — Seine drei, ein grösseres Ganzes bildenden Werke sind: 1. λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας; 2. παιδαγωγός in 3 BB. und 3. στρώματα (τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς) — letzteres so genannt von der bunten, tapetenartigen Mannigfaltigkeit des Inhalts, in 8 BB., wovon das achte eine besondere Homilie bildet u. d. T.: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος quis dives salvetur. — Verloren gegangen sind die ὑποτυπώσεις in 8 Büchern, ein exegetisches Werk. Vgl. über ihn: *Hofstede de Groot*, de Clemente Alex. Groning. 1826. *v. Cölln* in *Ersch* und *Grubers* Encykl. Bd. XVIII, S. 4 ff. *Dœhne*, de γνώσει Clem. et de vestigiis neoplatonicæ phil. in ea obviis, Lips. 1831.

Eylert, Clem. als Philosoph und Dichter, Leipz. 1832. *Baur*, Gnosis, S. 502 ff. *Möhler*, Patr. S. 430 ff. Ausgaben: von *Sylburg*, Heidelb. 1592 u. a.; die beste von **Potter*, Oxon. 1715. f. Ven. 1757. 2 T. — Handausgabe: *R. Klotz*, Lips. 1831 sqq. III. 8.

[11]) *Origenes*, mit dem Beinamen ἀδαμάντινος, χαλκέντερος, geb. zu Alexandrien um 185, Schüler des Clemens, starb zu Tyrus 254 — unstreitig der ausgezeichnetste Lehrer der ganzen Periode und der würdigste Repräsentant der vergeistigenden Richtung, wenn auch nicht ohne grosse Fehler, wozu ihn sein Genius verleitete. «*Die meisten Schwachheiten, die ihn verstellen, wären, allem Ansehen nach, vermieden worden, wenn Verstand, Witz und Einbildung gleich stark bei ihm gewesen wären. Sein Verstand siegt oft über die Einbildung; allein seine Einbildung erhält mehr Siege über den Verstand*» *Mosheim* (Uebers. der Schrift gegen Cels. S. 60). Ueber seine äussern Schicksale vgl. Eus. VI, 1—6. 8. 14—21. 23—28. 30—33. 36—39. VII, 1. Hieron. de vir. illustr. c. 54. Gregor. Thaumaturg. in Panegyrico. *Huetius* in den Origenianis. *Tillemont*, mémoires, art. Origène, p. 356—70. *Schröckh*, IV, S. 29 ff. — Ueber seine Lehre und seine Schriften: *Schnitzer*, Origenes, über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttg. 1835. Einl. — **Gottfr. Thomasius*, Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts, Nürnb. 1837. *Redepenning*, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, I. Bonn 1841. — Die Wirksamkeit des Origenes war eine vielseitige. Mit Uebergehung dessen, was er für Kritik (Hexapla) und Exegese (σημειώσεις, τόμοι, ὁμιλίαι, cf. Philocalia), sowie auch für die homiletische Kunst, die bei ihm sich noch in den einfachsten Formen zeigt, geleistet hat, machen wir nur das dogmatisch Wichtige namhaft, die beiden Hauptwerke: 1. περὶ ἀρχῶν (de principiis, libri IV), Ausgabe von *Redepenning*, Lips. 1836 und die oben angeführte Uebersetzung (mit kritischem Wiederherstellungsversuch) von *Schnitzer*; 2. κατὰ Κέλσου (contra Celsum), libri VIII (Uebersetzung u. Anm. von *Mosheim*, Hamb. 1745. 4.). Kleinere Abhandlungen: de oratione, de exhortatione Martyrii u. s. w. Gesammtausgabe seiner Werke von **Car. de la Rue*, Par. 1733. 4 Bde. fol. — und von *Lommatzsch*, Berol. 1831 ff. (noch unvollendet). — Die Lehren des Clemens und Origenes vereinigen sich übrigens zu einem grössern Ganzen, das wir als Theologie der *alexandrinischen* Schule begreifen, deren Eigenthümlichkeit formell in der Hinneigung zur Speculation und allegorisirenden Interpretation der Schrift, materiell in der Vergeistigung der Begriffe und der Idealisirung der einzelnen Lehren besteht, worin sie namentlich zu Tertullian einen fast durchgängigen Contrast bilden. Vgl. *Guericke*, de schola, quæ Alexandriæ floruit catechetica, Halæ. II. 1824 f., besonders Theil 2: de scholæ theologia.

§. 27.

Uebersicht des in dieser Periode verarbeiteten dogmatischen Stoffes und allgemeiner dogmatischer Charakter.

Es lag in dem Charakter der apologetischen Periode, dass zunächst nicht sowohl einzelne Dogmen, als die ganze Erscheinung des Christenthums als einer religiös-sittlichen Thatsache ins Auge gefasst und nach allen Seiten hin vertheidigt wurde; doch heben sich gewisse Lehren besonders heraus, während andere zurücktreten. So findet unstreitig ein Uebergewicht der theologischen und christologischen Forschung über die anthropologische statt, so dass der paulinische Lehrtropus weniger zu seinem Rechte gelangt, als der johanneische [1]), daher auch das arglose Herausheben der Lehre von der menschlichen Freiheit, wie es späterhin nicht mehr gebilligt wurde [2]). Nächst der Theologie und Christologie war es besonders noch die Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie), welche im Kampfe mit dem Chiliasmus auf der einen, und mit dem Skepticismus griechischer Philosophen auf der andern Seite sich ausbildete [3]).

[1]) Vgl. §. 18, 4.

[2]) So rechnet Origenes ausdrücklich die Lehre von der Freiheit des Willens zur prædicatio ecclesiastica, de princ. proœm. §. 4 ff.; vgl. die specielle Dogmengeschichte.

[3]) Dies hat seinen natürlichen Grund. Es war überhaupt die Lehre vom *messianischen Reiche*, welche die erste Periode beherrschte, und diese drehte sich um die beiden Parusien des Herrn, seine schon geschehene Erscheinung im Fleisch und seine noch in Aussicht stehende Ankunft zum Gerichte. Vorzüglich war die Lehre von der Auferstehung der Körper ein mit Vorliebe behandelter Gegenstand. — Hingegen wurde Anderes noch offen gelassen. So bezeichnet z. B. Origenes ausdrücklich die Angelologie und Dämonologie, sowie auch einige kosmologische Fragen als nicht hinlänglich durch die Kirchenlehre bestimmt, de princ. proœm. §. 6. 7. 10.

B. Specielle Dogmengeschichte der ersten Periode.

ERSTER ABSCHNITT.

Apologetisch-dogmatische Prolegomenen.

Wahrheit des Christenthums. Offenbarung und Offenbarungsquellen. Schrift und Tradition.

§. 28.

Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überhaupt.

**Tzschirner*, Geschichte der Apologetik, 1r Bd. Lpz. 1808. *Ders.* der Fall des Heidenthums, 1r Bd. ebend. 1829. *H. N. Clausen*, Apologetæ ecclesiæ christianæ ante-Theodosiani, Havn. 1817. 8. *G. H. van Senden*, Geschichte der Apologetik von den frühesten Zeiten bis auf unsere Tage, Stuttg. II. 8.

Den göttlichen Ursprung des Christenthums, als der wahren, durch Offenbarung vermittelten Religion [1]), und dessen innern und äussern Charakter gegen Heiden sowohl als gegen Juden zu erweisen, war die Hauptaufgabe dieser Periode, welche auf verschiedenen Wegen zu lösen versucht wurde, jenachdem die Vorstellung über das Wesen des Christenthums selbst eine verschiedene war. Zwischen der ebionitischen Ansicht, welche in der Verwirklichung der jüdischen Messiasidee [2]) und der gnostischen, welche im Losreissen von dem bisherigen Zusammenhange mit dem A. Test. [3]) das Wesentliche des Christenthums erblickte, suchte die katholische Ansicht sowohl diesen Zusammenhang mit der alten

Offenbarung zu bewahren, als auch auf das Neue und Vollkommnere hinzuweisen, worin dessen Eigenthümlichkeit besteht.

[1]) Einen Unterschied zwischen Religion an sich und christlicher (natürlicher und geoffenbarter), oder gar eine bestimmte Definition von *Religion* u. s. w. dürfen wir hier nicht suchen. Solche Bestimmungen der Schule konnten erst später eintreten, als die Wissenschaft in ihrer Abgezogenheit vom Leben über ihr Object reflectirte und das in der Wirklichkeit Gegebene auf allgemeine Begriffe zurückführte. Christenthum und Religion waren den ersten Christen identisch (*Augusti* S. 197), wie denn auch selbst wieder in neuerer Zeit die Aufgabe der Apologetik darein gesetzt worden ist, zu erweisen, dass das Christenthum eben die Religion sei und zwar die einzige, die den Menschen zu befriedigen vermöge (vgl. *Lechler,* über den Begriff der Apologetik, in d. Stud. u. Krit. 1839. 3), entsprechend dem Ausspruch des Minuc. Felix Oct. c. 38 Ende: Gloriamur nos consequutos, quod illi (philosophi) summa intentione quæsiverunt nec invenire potuerunt. So zeigt auch Justin d. M., dass die geoffenbarte Wahrheit als solche keines Beweises bedürfe, dial. c. Tryphone, c. 7. p. 109: Οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως πεποίηνταί ποτε (οἱ προφῆται) τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας. Fragm. de resurr. ab init.: Ὁ μὲν τῆς ἀληθείας λόγος ἐστὶν ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος, ὑπὸ μηδεμίαν βάσανον ἐλέγχου θέλων πίπτειν, μηδὲ τὴν παρὰ τοῖς ἀκούουσι δι' ἀποδείξεως ἐξέτασιν ὑμομένειν. Τὸ γὰρ εὐγενὲς αὐτοῦ καὶ πεποιθὸς αὐτῷ τῷ πέμψαντι πιστεύεσθαι θέλει .... Πᾶσα γὰρ ἀπόδειξις ἰσχυροτέρα καὶ πιστοτέρα τοῦ ἀποδεικνυμένου τυγχάνει· εἴ γε τὸ πρότερον ἀπιστούμενον πρινὴ τὴν ἀπόδειξιν ἐλθεῖν, ταύτης κομισθείσης ἔτυχε πίστεως, καὶ τοιοῦτον ἐφάνη, ὁποῖον ἐλέγετο. Τῆς δὲ ἀληθείας ἰσχυρότερον οὐδὲν, οὐδὲ πιστότερον· ὥστε ὁ περὶ ταύτης ἀπόδειξιν αἰτῶν ὅμοιός ἐστι τῷ τὰ φαινόμενα αἰσθήσεσι λόγοις θέλοντι ἀποδείκνυσθαι, διότι φαίνεται. Τῶν γὰρ διὰ τοῦ λόγου λαμβανομένων κριτήριόν ἐστιν ἡ αἴσθησις· αὐτῆς δὲ κριτήριον οὐκ ἔστι πλὴν αὐτῆς. Ueber das Wesen und den Begriff der *Offenbarung* (im Gegensatz gegen das von Natur und Vernunft Gebotene), über abstracte Möglichkeit und Nothwendigkeit derselben u. s. w. finden wir gleichfalls keine Bestimmungen, weil die Gegensätze gar nicht in dieser Weise vorhanden waren. Uebrigens galt das Christenthum (in Verbindung mit dem A. Test.) als die wahre Offenbarung, zu dem sich die bessern Gedanken der frühern Philosophen nur als Schimmer der Sehnsucht verhielten. Vgl. Justin M. dial. c. Tr. ab init. — Tert. Apol. c. 18 (de test. animæ c. 2) spricht sich entschieden für den positiven Charakter des Christenthums aus (*fiunt,* non *nascuntur* Christiani), obwohl er auch wieder die menschliche Seele naturaliter christiana nennt (Apol. c. 17) und ihr einen aller Doctrin vorausgehenden Instinct zuschreibt, das in der Natur niedergelegte Göttliche als Schülerin der Natur sich anzueignen, de testim. an. c. 5. Nach Clem. Al. gleicht der Versuch, das Göttliche ohne die höhere Offenbarung erkennen zu wollen, dem Versuche, laufen zu

wollen ohne Füsse (Cohort. p. 64); ja ohne das Licht der Offenbarung wären wir den Hühnern ähnlich, welche im finstern Behälter gemästet werden, um dann zu sterben (ib. p. 87). Erst durch die christliche Lehre werden wir göttlichen Geschlechts (p. 88. 89), vgl. Pæd. I, 2. p. 100. I, 12. p. 156 und an unzähligen Stellen. Zwar giebt Clem. zu, dass auch die Weisen vor Christo der Wahrheit bis auf einen gewissen Grad nahe gekommen (vgl. den folgenden §.); während aber die Einen Gott als Autodidakten suchen, finden ihn die Andern (besser) durch den Logos, vgl. Pæd. III, 8. p. 279. Strom. I, 1. 319; ibid. I, 6. p. 336 u. das dort angeführte Gleichniss. Von diesem positiven Offenbarungsbegriff entfernen sich theilweise die Pseudo-Clementinen 17, 8 u. 18, 6, wonach die *innere* Offenbarung des Herzens als die wahre, die *äussere* schon als eine Manifestation der göttlichen ὀργὴ erscheint. Vgl. *Baumg.-Crus.* II, S. 783; s. indessen *Schliemann* S. 183 ff. 353 ff.

[2]) Auch nach den Clementinen ist kein specifischer Unterschied zwischen der Lehre Jesu und der Lehre Mosis. Vgl. *Credner* a. a. O. Heft 2. S. 254. *Schliemann* S. 215 ff.

[3]) Da die meisten Gnostiker den Demiurgen entweder als ein Gott feindselig gegenüberstehendes oder doch als ein beschränktes Wesen, und die ganze alttestamentliche Oekonomie als eine mangelhafte oder gar verkehrte Veranstaltung dieses Gottes betrachteten, so konnte ihnen der Segen des Christenthums nur in der Entfesselung aus den Banden des Demiurgen erscheinen. Vgl. d. Artikel über Gott, Sündenfall, Erlösung.

§. 29.

Art der Beweisführung.

Demgemäss machte die christliche Apologetik auch das Alte Test. (den Heiden gegenüber) zum Gegenstand der Apologetik, indem dessen Geschichte, Gesetze, Lehren und Weissagungen gegen Angriffe der Nichtjuden in Schutz genommen wurden [1]). Von diesem alttestamentlichen Boden aus wurde dann aber auch gegen die Juden, wie gegen die Heiden, der höhere Vorzug des Christenthums dargethan, indem gezeigt wurde, wie in Christo die Weissagungen und Vorbilder erfüllt seien [2]), wobei man es freilich nicht an exegetischer Willkür und typologischen Spielereien fehlen liess [3]). Wie nun aber die Apologetik in dem A. Test. einen Anschluss an das Judenthum fand, so in der griechischen Philosophie einen

Anschluss an das Heidenthum, nur mit dem Unterschiede, dass das Göttliche darin meist wieder als ein erst aus dem A. Test. abgeleitetes [4]), durch List der Dämonen verunstaltetes [5]), jedenfalls als ein bei aller Analogie mit dem christlichen doch immer höchst unvollkommenes erschien [6]). Auch die Lehrer, welche, wie Tertullian, von der philosophischen Entwicklung der Vernunft absahen, weil sie in ihr eine ungöttliche Verkehrtheit erblickten [7]), konnten nicht umhin, auf einen tiefern psychologischen Zusammenhang zwischen der Menschennatur und dem Christenthum (das Zeugniss der Seele) [8]) zurückzugehen und mit den Uebrigen einen Hauptbeweis in den sittlichen Wirkungen des Christenthums zu suchen [9]), so dass der äussere Beweis aus den Wundern [10]), der schon jetzt nicht mehr ganz in seiner vollen Gültigkeit anerkannt wurde [11]), nur als ein Hülfsbeweis hinzukam. Als einen solchen kann man auch die Beweisführung aus den sibyllinischen Orakeln [12]) betrachten, während die Hinweisung auf die wunderähnliche Verbreitung des Christenthums mitten unter den Verfolgungen [13]) und auf die in Erfüllung gegangene Weissagung von der Zerstörung Jerusalems [14]), ähnlich dem sittlichen Beweise, aus der Gegenwart selbst gegriffen war.

[1]) Dieser Beweis wurde besonders auch auf das Alter der Bücher und auf die wunderbare Sorge Gottes für dieselben gestützt, in ähnlicher Weise, wie schon *Josephus* gegen *Apion* argumentirte. Vgl. den Abschnitt über die h. Schrift.

[2]) Vgl. Justin, Apol. I, c. 32—35; dial. c. Tryph. §. 7. 8. 11. Athenag. leg. c. 9. Orig. contra Cels. I, 2; comm. in Joh. T. II, 28. Opp. IV, p. 87.

[3]) Ep. Barn. c. 9, wo die 318 Personen, welche Abraham (Gen. 17) beschneidet, eine Weissagung auf Christum sind, indem die 318 sich vertheilen auf 10 = I, 8 = H und 300 = T. Die beiden ersten Buchstaben IH sind aber die Anfangsbuchstaben des Namens Jesus, und T ist das Symbol des Kreuzes. Auch der sonst nüchternere erste Brief des Clemens R. sieht in der rothen Schnur, welche Rahab den Kundschaftern heraushing, ein Vorbild auf Christi Blut, c. 12. Ebenso Justin. M. dial. cum Tryph. §. 111. Nach dem Letztern sind auch die

beiden Weiber Jakobs, Lea und Rahel, Vorbilder auf die jüdische und christliche Kirche, die zwei Böcke am Versöhnungstage Vorbilder der beiden Parusien Christi, die 12 Schellen am Kleide des Hohenpriesters ein Vorbild der 12 Apostel u. s. w. Besonders weit wird von Justin die Kreuzessymbolik getrieben, die er nicht nur im A. T. (im Baum des Paradieses, im Stab Aarons u. s. w.), sondern in der ganzen Natur findet, in dem Horn des Einhorns, im menschlichen Antlitz, in der Gestalt des betenden Menschen, im Schiff mit seinen Segeln, im Pflug, im Hammer. Vgl. Apol. I, c. 55; dial. c. Tryph. §. 97 u. a. St. m. S. auch Minuc. Fel. c. 29, der jedoch darauf keinen weitern Beweis gründet. Irenæus findet in den 3 Kundschaftern von Jericho bereits die 3 Personen der Trinität, adv. Hær. IV, 20. Die Beispiele liessen sich ins Unendliche häufen.

[4]) Justin. M. Apol. I, 59. Coh. ad Gr. c. 14. Theophil. ad Autol. III, 16. 17. 20. 23. Tatian. contra Græc. ab init. und c. 25. Tert. Apol. c. 19: Omnes itaque substantias, omnesque materias, origines, ordines, venas veterani cujusque stili vestri, gentes etiam plerasque et urbes insignes, canas memoriarum, ipsas denique effigies litterarum indices custodesque rerum, et puto adhuc minus dicimus, ipsos inquam deos vestros, ipsa templa et oracula et sacra, unius interim prophetæ scrinium vincit, in quo videtur thesaurus collocatus totius judaici sacramenti, et inde etiam nostri. Clem. Al. Pæd. II, c. 1, p. 176; c. 10, p. 224; III, c. 11, p. 286. Strom. I, p. 355; VI, 752 und viele andere Stellen. Ihm heisst daher schlechtweg Plato ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος, Strom. I, 1. Vgl. *Baur*, Gnosis S. 256. Orig. contra Cels. IV, ab init. *Tzschirner*, Geschichte der Apologetik, S. 101. 2.

[5]) Justin. M. Apol. I, c. 54. So hörten z. B. die Dämonen den Segen Jakobs mit an; indem sie aber die Stelle Gen. 49, 10: Er wird sein Füllen an einen Weinstock binden u. s. w. nicht in dem rechten messianischen Sinne zu deuten wussten, bezogen sie dieselbe fälschlich auf den Bacchus, den Erfinder des Weinstocks, und aus dem Füllen (weil sie nicht wussten, ob von einem Pferd oder Esel die Rede sei) schufen sie den Pegasus. Gleicherweise entstand aus der missverstandenen Weissagung auf die Geburt der Jungfrau (Jes. 7, 14) die Sage vom Perseus u. s. w. (Vgl. unten Dämonologie.)

[6]) Nach Justin. M. heissen in einem gewissen Sinne zwar alle die Christen, welche nach den Gesetzen des Logos (der Vernunft?) ihr Leben eingerichtet haben, Apol. I, c. 46. Auch ist die platonische Philosophie nicht eine absolut andere (ἀλλοτρία) als das Christenthum. Was indessen in der vorchristlichen Welt nur sporadisch vorhanden war (λόγος σπερματικός), das ist in Christo absolut erschienen, vgl. Apol. II, c. 13. — Clem. Al. Strom. I, c. 20, p. 376: Χωρίζεται δὲ ἡ ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς, εἰ καὶ τοῦ αὐτοῦ μετείληφεν ὀνόματος, καὶ μεγέθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρᾳ, καὶ θείᾳ δυνάμει καὶ τοῖς ὁμοίοις. (Uebrigens meint er die Philosophie an sich, nicht die stoische, platonische, epikuräische, aristotelische oder irgend eine andere, Strom. I, 7. p. 338. Vgl. *Baur*, S. 520 ff. Ueber das Widersprechende zwischen einer bald günstigern, bald minder günstigen Beurtheilung des Heiden-

thums bei Clem. von Al. S. ebenda S. 532.) — Im Gegensatz gegen die Schulweisheit der Alten empfiehlt Minucius Fel. c. 16 die allen Menschen zugängliche Philosophie des gesunden Menschenverstandes (ingenium, quod non studio paratur, sed cum ipsa mentis formatione generatur) und verschmäht das Schwören auf Autoritäten; doch beruft auch *er* sich auf der Philosophen Lehre und deren theilweise Uebereinstimmung mit dem Christenthum, c. 19. 21. 34, womit dann wieder sein Ausfall auf *Sokrates* (scurra Atticus) c. 38, in welchem doch Andere wieder den Edelsten des Alterthums sahen, einen merkwürdigen Contrast bildet.

[7]) Tert. de præscr. 7. 8: Hæ sunt doctrinæ hominum et dæmoniorum, prurientibus auribus natæ de ingenio sapientiæ secularis, quam Dominus stultitiam vocans, stulta mundi in confusionem etiam philosophiæ ipsius elegit. Ea est enim materia sapientiæ secularis, temeraria interpres divinæ naturæ et dispositionis. Ipsæ denique hæreses a philosophia subornantur..... Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiæ et Ecclesiæ? quid hæreticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quærendum. Viderint, qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Die Philosophen heissen dem Tert. patriarchæ hæreticorum (de anima, 3; adv. Hermogenem, 8) und Plato: omnium hæreticorum condimentarius (de anima, 23).

[8]) Tert. de test. anim. 1: Novum testimonium advoco, immo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgatius, toto homine majus, i. e. totum quod est hominis. Consiste in medio, anima... Sed non eam te advoco, quæ scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta, sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam. Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulæ peritiæ nemo credit. Ea expostulo, quæ tecum homini infers, quæ aut ex temet ipsa, aut ex quocunque auctore tuo sentire didicisti. — Ibid.: Non es, quod sciam, Christiana: fieri enim, non nasci soles Christiana. Tamen nunc a te testimonium flagitant Christiani, ab extranea adversus tuos, ut vel tibi erubescant, quod nos ob ea oderint et irrideant, quæ te nunc consciam detineant. Non placemus Deum prædicantes hoc nomine unico unicum, a quo omnia et sub quo universa. Dic testimonium, si ita scis. Nam te quoque palam et tota libertate, quia non licet nobis, domi ac foris audimus ita pronuntiare: Quod Deus dederit, et si Deus voluerit etc. Vgl. Apol. c. 17; de virgin. veland. c. 5 (tacita conscientia naturæ). *Neander*, Antignost. S. 86—89. *Schwegler*, Montan. S. 28 ff.

[9]) Justin. Mart. Apol. I, c. 14: Οἱ πάλαι μὲν πορνείαις χαίροντες, νῦν δὲ σωφροσύνην μόνην ἀσπαζόμενοι· οἱ δὲ καὶ μαγικαῖς τέχναις χρώμενοι, ἀγαθῷ καὶ ἀγεννήτῳ θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατεθεικότες· χρημάτων δὲ καὶ κτημάτων οἱ πόρους παντὸς μᾶλλον στέργοντες, νῦν καὶ ἃ ἔχομεν εἰς κοινὸν φέροντες, καὶ παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες· οἱ μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ

πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι, νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γινόμενοι, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι, ὅπως οἱ κατὰ τὰς τοῦ Χριστοῦ καλὰς ὑποθημοσύνας βιώσαντες εὐέλπιδες ὦσι, σὺν ἡμῖν τῶν αὐτῶν παρὰ τοῦ πάντων δεσπόζοντος Θεοῦ τυχεῖν. Dial. c. Tryph. §. 8. 30. Orat. ad Græc. 5. Epist. ad Diogn. 5. Athenag. leg. c. 11. Tert. Apol. ab init. Min. Fel. c. 31. 37. 38. Orig. contra Cels. I, c. 26. Opp. I, p. 345. Zu diesem Beweise wurden sie schon praktisch genöthigt durch die Beschuldigungen der Heiden, die sie abwiesen.

[10]) Nicht nur aus den im Kanon beschriebenen, sondern auch zum Theil noch fortdauernden Wundern (Justin dial. c. Tryph. c. 39. 82. 88. Iren. II, 31. 32. Orig. contra Cels. III, 24. Opp. I, p. 461), wobei jedoch die Christen auch die Wunder der heidnischen Welt nicht geradezu ableugneten, sondern sie auf dämonische Wirkungen zurückführten (ibid. und Minuc. Fel. Oct. c. 26), während umgekehrt die Heiden die christlichen Wunder aus magisch-goetischer Quelle ableiteten. Vgl. Tatian. contra Græc. c. 18. Orig. contra Cels. I, 38. 67. 68. III, 24—33. Bei Minuc. Felix finden wir indessen ein Ableugnen der heidnischen Wunder und Mythen, aus dem rationalistischen Standpunkt der physischen Unmöglichkeit, der eben so gut von den Gegnern gegen das Christenthum hätte benutzt werden können. Octav. c. 20: Quæ si essent facta, fierent; quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt; und c. 23: Cur enim si nati sunt, non hodieque nascuntur?

[11]) Obwohl *Origenes* den Wunderbeweis neben dem Weissagungsbeweis als den Beweis der Kraft neben dem des Geistes nennt (contra Cels. I, 2), so ordnet er doch den erstern dem letztern unter; denn er fühlte wohl, dass ein Wunder nur da seine emphatische Wirkung habe, wo es vor den Augen dessen vorgeht, den man überzeugen will, dass es aber diese unmittelbare Beweiskraft für die verliert, die sich gegen die Wahrheit des Erzählten von vorn herein skeptisch verhalten und die Wunder als Mythen verwerfen; vgl. Comment. in Joh. Opp. T. IV, p. 87. — Ebenso lassen auch die Clementinen die Wunder an sich noch nicht als Beweis gelten, während sie auf die Weissagungen einen grössern Werth legen. (*Credner* a. a. O. Heft 3, S. 278 vgl. mit S. 245.) Auch wies Origenes hin auf die *geistigen* und *sittlichen* Wunder, von denen er die leiblichen Wundererzählungen (neben ihrer factischen Bedeutung) zugleich als Symbole betrachtete, contra Cels. II, p. 423: «*Ich werde sagen, dass nach der Verheissung Jesu seine Jünger grössere Wunder gethan haben, als er selbst; denn noch immer werden die Augen geöffnet den Blinden am Geiste, und die Ohren derer, welche taub waren für die Stimme der Tugend, hören nun begierig die Lehre von Gott und vom ewigen Leben; manche, die lahm waren am innern Menschen, springen jetzt gleich dem Hirsch u. s. w.*» Vgl. contra Cels. III, 24, wo er das Heilen von Kranken und das Weissagen als ein Mittelding (μέσον) bezeichnet, das an und für sich noch keinen sittlichen Werth habe.

[12]) Theophilus ad Autolyc. II, 31. 36. 38. Clem. Coh. p. 66; Strom. VI, 5. 762. (Schon Celsus beschuldigte übrigens die Christen einer

Verfälschung der Sibyllinen, Orig. contra Cels. VII, 32. 34.) Ausgaben derselben: von *Servatius Gallæus,* Amst. 1689. 4. und von *Angelo Mai,* Mediol. 1817. 8. — Ueber Entstehung und Tendenz vgl. *Thorlacius,* libri Sibyllistarum veteris ecclesiæ etc. Havniæ 1815. 8. und *Bleek* in der Berliner theol. Zeitschr. I, 120 ff. 172 ff. — Eine ähnliche Bewandtniss wie mit den Sibyllinen hat es mit dem Ὑστάσπης, auf welchen Justin. Apol. I, 20 und Clem. a. a. O. sich berufen. Vgl. *Ch. F. W. Walch*, de Hystaspide, im I. Bd. der Commentatt. Soc. Reg. Gott. Uebrigens wurden auch wieder die Orakel der Heiden (obwohl theilweise benutzt) so gut als die Wunder auf dämonische Kräfte zurückgeführt. Minuc. Fel. c. 26. 27. Clement. Hom. III, 9—13.

[13]) Origen. contra Cels. I, p. 321. II, 361; de princ. IV. Durch die bewiesene Standhaftigkeit der Märtyrer war *Justin* selbst (wie noch viele Andere) bekehrt worden. Vgl. dessen Apol. II, p. 96; vgl. dial. cum Tryph. §. 121: καὶ οὐδένα οὐδέποτε ἰδεῖν ἔστιν ὑπομείναντα διὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον πίστιν ἀποθανεῖν, διὰ δὲ τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων καὶ ὑπομείναντας καὶ ὑπομένοντας πάντα πάσχειν ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀρνήσασθαι αὐτὸν ἰδεῖν ἔστι κτλ.

[14]) Orig. contra Cels. II, 13. Opp. I, p. 400.

§. 30.

Erkenntnissquellen.

J. C. Orelli, selecta patrum ecclesiæ capita ad εἰσηγητικὴν sacram pertinentia, Tur. 1820 ff. Vgl. dessen Abhandlung: Tradition und Scription, in *Schulthess* über Rat. und Supr. *W. L. Christmann,* über Tradition und Schrift, Logos und Kabbala, Tüb. 1825. *D. Schenkel,* über das ursprüngl. Verhältniss der Kirche zum Kanon, Basel 1838.

Die ursprüngliche lebendige Erkenntnissquelle aller christlichen Wahrheit war der Geist Christi selbst, der die Apostel und die ersten Verkünder des Christenthums in alle Wahrheit leitete. Die katholische Kirche betrachtete sich daher von Anfang an als Trägerin dieses Geistes, somit als die Bewahrerin der ächten Ueberlieferung und als die Fortbildnerin der in ihr niedergelegten Lehre [1]). Sowohl die Bewahrung der mündlichen Tradition, als die Sammlung der geschriebenen apostolischen Denkmäler zu einem Schriftkanon war das ungetheilte Werk der ersten Kirche, und erst als dieser Kanon sich abzuschliessen und abzurunden begann, trat die kirchliche Ueberlieferung, sowohl die mündliche als

die schriftlich aufgezeichnete, als ein besonderer Abfluss der ursprünglichen Quelle neben dem Schriftkanon auf [2]).

[1]) Erst im Zusammenhang mit der Lehre von der Kirche wird daher auch die Lehre von der Schrift und Tradition ganz verständlich (§. 71).

[2]) Es ist daher kein ganz richtiges Bild, Schrift und Tradition als zwei neben einander herlaufende Quellen zu betrachten. Vielmehr fliessen *beide* aus *einer* Quelle; erst später gehen beide aus einander. — Beides hiess auch erst κανών (regula sc. fidei). Ueber den Sprachgebrauch dieses Wortes vgl. *Suicer* u. d. W. und *H. Planck,* nonnulla de significatu canonis in ecclesia antiqua ejusque serie recte constituenda, Gött. 1820. *Nitzsch,* System der christlichen Lehre, §. 40. 41.

Nach der montanist. Ansicht giebt es indessen verschiedene geschichtliche Stufen oder Perioden, in denen die göttliche Offenbarung sich vollendet: *1. Gesetz und Propheten;* Periode der Uroffenbarung, die sich bis auf die Erscheinung Christi erstreckt, entsprechend der duritia cordis. *2. Periode der christlichen Offenbarung,* die sich in der Person Christi und im Kreise der Apostel abschliesst, entsprechend der infirmitas carnis. *3. Die Periode der Offenbarung des Paraklet,* die den Rest der Geschichte ausfüllt, entsprechend der sanctitas spiritualis. Vgl. Tert. de monogam. 14. *Schwegler,* Montan. S. 37. (Indessen bezieht sich dies zunächst auf das Sittliche, nicht auf das Dogmatische.)

§. 31.

Kanon der heiligen Schrift.

J. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus, Zür. 1844. II.

Noch ehe sich ein schriftlicher Kanon des N. Test. gebildet hatte, stand der längst abgeschlossene Kanon des A. Test. [1]) bei der katholischen Christenheit in Ansehen, während die Gnostiker, unter ihnen am bestimmtesten die Marcioniten, das A. Test. verwarfen [2]). Erst allmählig trat dann für die christliche Kirche das Bedürfniss ein, die gelegentlich entstandenen, auf die Verhältnisse der Gegenwart zunächst berechneten Schriften (Briefe) der Apostel und die schon mehr mit Rücksicht auf die lesende Nachwelt, obwohl zunächst auch wieder für die Mitwelt verfassten schriftlichen Aufzeichnungen der sogenannten Evangelisten [3]) zu sammeln und

in diesem urchristlichen apostolischen Zeugnisse dem Fremdartigen, sowie dem minder Ursprünglichen, das sich in die Kirche eindringen wollte (dem Apokryphischen) eine Schranke und feste Regel entgegenzusetzen. Mit dieser *Bildung des neutestamentlichen Schriftkanons* ging es indessen nur schrittweise dem völligen Abschluss entgegen. Im Verlauf des zweiten Jahrhunderts hatten sich bereits die vier Evangelien [4]), wie wir sie jetzt haben, mit bestimmterer Ausscheidung derer, die bei den Häretikern Ansehen genossen [5]), herausgestellt. Ueberdies kannte man am Schlusse unserer Periode, neben der Apostelgeschichte des Lucas, 13 paulinische Briefe und den Brief an die Hebräer, den jedoch nur ein Theil der Kirche für ein Werk des Paulus hielt [6]), nebst dem ersten Brief Petri und dem ersten des Johannes. Hingegen waren und blieben noch längere Zeit die Meinungen über das Ansehen des zweiten und dritten Briefes Johannis, über die Briefe Jacobi, Judä und zweiten Petri, sowie endlich über die Apokalypse, getheilt [7]), während umgekehrt andere, jetzt nicht mehr zum Kanon gehörige Schriften, wie die Briefe des Barnabas und Clemens und der Hirte des Hermas, von Einigen (namentlich Clemens und Origenes) den heiligen Schriften gleichgeachtet und als solche citirt wurden [8]).

[1]) Blos in Beziehung auf den Gebrauch der spätern griechischen Schriften (libri ecclesiastici, Apokryphen) herrschte eine Verschiedenheit, die schon bei den Juden sich vorfand (Kanon der ägyptischen und palästinensischen Juden), vgl. *Münscher*, Handb. Bd. I, S. 240 ff., und die Einll. ins A. Test. Aufzählungen der alttestamentl. Bücher mit kleinen Differenzen geben Melito von Sardes bei Eus. IV, 26 und Orig. ebend. VI, 25. Der Unterschied des Ursprünglichen und des Spätern war für die des Hebräischen Unkundigen, blos der griechischen Version sich Bedienenden, weniger auffällig. Justin d. M. citirt indessen die Apokryphen des A. T. nicht, obwohl auch er sich an die LXX hält. Vgl. *Semisch* II, 3 ff.

[2]) Vgl. *Neanders* gnostische Systeme, S. 276 ff. *Baur* S. 240 ff. Auch die Pseudoclementinen hielten manches im A. Test. für unwahr und machten auf die Widersprüche in demselben aufmerksam, Hom.

III, 10. 642 u. a. Stellen, vgl. *Credner* a. a. O. und *Baur* S. 317 ff. S. 366. 367.

[3]) Bekanntlich hiessen εὐαγγέλιον, εὐαγγελιστής in der christlichen Urzeit etwas ganz anderes, vgl. die Lexica zum N. Test. *Suicer* I, p. 1220 u. 1234. Doch sagt schon Justin Apol. I., c. 66, dass die von ihm genannten ἀπομνημονεύματα der Apostel auch εὐαγγέλια genannt würden. Ob unsre 4 kanonischen Evangelien darunter zu verstehen? ist bezweifelt worden, s. *Schwegler*, nachapostol. Zeitalter, S. 216 ff. Ueber diese, sowie über die frühesten Sammlungen der evangelischen Nachrichten (ὁ κύριος), Tatians Diatessaron u. s. w. vgl. die Einll. ins N. Test. und *Kirchhofer* a. a. O. S. 27 ff.

[4]) Iren. adv. Hær. III, 11. 7 sucht sogar für die Vierzahl einen kosmisch-metaphysischen Grund: Ἐπειδὴ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἐσμὲν, εἰσὶ, καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς. Στύλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς κ. τ. λ. Tert. adv. Marc. IV, 2. 5. Clem. Al. bei Eus. VI, 13. Orig. in I. Tom. in Joh. Opp. IV, p. 5. Ueber die weitern Zeugnisse des Alterthums vgl. die Einleitungen (*de Wette* S. 103).

[5]) Orig. Hom. I. in Luc. Opp. T. III, p. 933: Multi conati sunt scribere evangelia, sed non omnes recepti etc. Ueber diese unkanonischen Evangelien der Hebräer, der Aegypter, Marcions, sowie über die apokryphischen Kindheits- und Passionsevangelien vgl. die Einleitungen und die darauf bezüglichen Monographien von *Schneckenburger, Hahn* u. s. w. *Fabricius*, Cod. apogr. N. Test. III, Hamb. 1719, und *D. J. C. Thilo*, Cod. apogr. N. Test. Lips. 1832. *Ullmann*, historisch oder mythisch? a. a. O. — Die Apostelgeschichte wurde erst später allgemeiner bekannt. Justin d. M. kennt sie noch nicht, citirt auch selbst keinen paulinischen Brief, obwohl sich paulinische Reminiscenzen in seinen Schriften finden, s. *Semisch* S. 7 ff.

[6]) Vgl. *Bleek*, Einl. in den Brief an die Hebr. Berlin 1828. *de Wette*, Einl. ins N. Test. II, S. 247.

[7]) S. den Kanon des Origenes bei Eus. VI, 25; vgl. *Kirchhofer* S. 2. Der Streit über die Apokalypse hing zusammen mit dem Streit über den Chiliasmus, vgl. *Lücke*, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und die gesammte apokryph. Litt. (als 4. Th. seines Commentars), Bonn 1832. S. 261 ff.

[8]) Clem. Strom. I, 7. p. 339. II, 6. p. 445. II, 7. p. 447. (II, 15. II, 18.) IV, 17. p. 609. V, 12. p. 693. VI, 8. p. 772. 773. Orig. Comment. in ep. ad Rom. Opp. T. IV, p. 683. (Comm. in Matth. Opp. III, p. 644.) Hom. 88. in Num. T. II, p. 249. — Contra Cels. I, 1. §. 63. Opp. I, p. 378. (Comment. in Joh. T. IV, p. 153); de princ. II, 3. T. I, p. 82. Eus. III, 16. *Münscher*, Handbuch I, S. 289. *Möhler*, Patrol. I, S. 87.

§. 32.

Schriftinspiration und Wirkung der Schrift.

G. F. N. Sonntag, doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis, Heidelb. 1810. 8. *Credner*, de librorum N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante seculum tertium medium, Jen. 1828, und *Desselb.* Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften, Halle 1832. *A. G. Rudelbach*, die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift, mit Berücksichtigung der neuesten Untersuchungen darüber von *Schleiermacher, Twesten* und *Steudel* (Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie und Kirche, herausg. von *Rudelbach* u. *Guericke*, erster Jahrg. 1840. I, 1). *W. Grimm*, Inspiration, in der allg. Encykl. Sect. II. Bd. XIX.

Dass von göttlichem Geiste getrieben die Propheten und die Apostel gelehrt haben, war allgemeiner, in den eigenen Schriftzeugnissen gegründeter [1]) Glaube der Kirche. Aber keineswegs beschränkte sich dieser lebendige Inspirationsbegriff auf den geschriebenen Buchstaben als solchen. Noch ehe der neutestamentliche Kanon abgeschlossen war, hatte sich indessen bei den Juden der Glaube an wörtliche Eingebung ihrer heiligen Schriften eben dann festgesetzt, als der lebendige Quell der Weissagung bei ihnen versiegt war. Diese, wenn auch zum Theil in ihrer äussern Auffassung mit heidnischen Vorstellungen der Mantik [2]) versetzte, keineswegs aber von ihr abhängige Inspirationstheorie prägte sich besonders abenteuerlich aus in der Sage von der Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung durch die 70 Dolmetscher, an welche auch viele christliche Lehrer glaubten [3]). Während übrigens die Ansichten der Kirchenlehrer zwischen einem strengern und minder strengen Inspirationsbegriff schwanken [4]), doch so, dass die buchstäbliche Eingebung durchgängig mit grösserer Sicherheit auf die Schrifterzeugnisse des Alten, als des Neuen Testaments bezogen wird [5]), finden wir doch auch schon sehr positive Ansichten über die Inspiration des letztern [6]), wie denn vielfach auf die Zusammengehörigkeit beider Oekonomien [7]), mithin auch (stillschweigend) beider Schrifttheile, hingewiesen wurde.

Ja bei *Origenes* kehrt sich sogar das Verhältniss dahin um, dass er behauptet, vor der Erscheinung Christi sei kein sicheres Kriterium für die Inspiration des Alten Testaments vorhanden gewesen, sondern diese ergebe sich erst aus der christlichen Betrachtungsweise [8]). Ueberall wurde aber die praktische Bedeutung der Schrift, ihr Reichthum an göttlicher Weisheit neben ihrer schmucklosen Einfalt, zur Erbauung der Gemüther hervorgehoben [9]).

[1]) 2 Tim. 3, 16. 2 Petr. 1, 19—21.

[2]) Erst bei Philo finden wir die antiken mantischen Begriffe auf die Propheten des A. Test. übergetragen, de spec. legg. III. ed. *Mangey* II, 243; quis div. rerum her. *Mang.* I, 510. 511; de præm. et pœn. II, 417; vgl. *Gfrörer* a. a. O. S. 54 ff. *Dähne* S. 58, — während dagegen Josephus mehr die buchstäblich begrenzte Vorstellung festhält, contra Apion. I, 7. 8. Der Einfluss des Heidnischen wird von *Schwegler*, Montan. S. 101 u. 102, gänzlich in Abrede gestellt; s. dagegen *Semisch*, Justin d. M. II, S. 19, u. *Baumg.-Crus.* Compend. II, S. 52. 53 (mit den Bemerkungen von *Hase*): Jedenfalls «*lieferten die jüdischen und heidnischen Begriffe vom Prophetenthume nur die Formen, in welche die kirchliche Idee vom heil. Geiste der Schrift überging.*» — Die mantische Vorstellung prägte sich innerhalb der christlichen Kirche bei den Montanisten am consequentesten aus, indem diese gerade auf die Bewusstlosigkeit des vom Geiste ergriffenen Subjectes den Hauptnachdruck legten, vgl. *Schwegler*, Montan. S. 99. Sie findet aber auch bei einzelnen Kirchenlehrern Anklang, am stärksten bei *Athenagoras*, leg. c. 9: κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος. Vgl. Tert. adv. Marc. IV, c. 22. — Bestimmt gegen dieselbe Orig. contra Cels. VII, 4. Opp. I, p. 596.

[3]) Ueber die bald mit grösserer, bald mit geringerer Abenteuerlichkeit ausgeschmückte Sage des Aristäus vgl. Jos. Ant. XII, c. 2. Philo de vita Mos. 660. *Stahl*, in *Eichhorns* Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur I, S. 260 ff. *Eichhorns* Einleitung ins A. T. §. 159—338. *Rosenmüller*, Handbuch für Litteratur der biblischen Kritik und Exegese, II. S. 344 ff. *Jahn*, Einleitung ins A. Test. §. 33—67. *Bertholdt*, §. 154—90. *de Wette* I, p. 58. *Münscher*, Handb. I, S. 307 ff. *Gfrörer* S. 49. *Dähne* I, 57. II, 1 ff. Selbst die Sprachfehler der LXX sind nach Philo inspirirt und bieten der allegorischen Auslegung einen willkommenen Stoff, *Dähne* I, S. 58. Vgl. Justin. M. Coh. ad Gr. c. 13. Iren. III, 21. Clem. Al. Strom. I, 21. p. 410. — Clemens sieht auch zugleich in der griechischen Uebersetzung des Originals eine providentielle Veranstaltung, weil dadurch den Heiden der Vorwand der Unwissenheit benommen werde, Strom. I, 7. p. 338.

[4]) Ganz allgemein sprechen sich noch über die Inspiration die apostolischen Väter aus, indem sie die alttestamentlichen Stellen zwar unter der Form λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, oder auf ähnliche Weise citiren, ohne über das Wie dieser Inspiration etwas Näheres zu bestimmen, vgl. Clem. Rom. an verschiedenen Stellen; Ign. ad Magn. c. 8, ad Philadelph. c. 5. u. s. w. *Sonntag* a. a. O. §. 16. Eine bestimmtere dogmatische Erklärung des Vorganges findet sich zuerst bei Justin in der classischen Stelle Coh. ad græc. §. 8: Οὔτε γὰρ φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατὸν, ἀλλὰ τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηνικαῦτα κατελθούσῃ δωρεᾷ, οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης, οὐδὲ τοῦ ἐριστικῶς τι καὶ φιλονείκως εἰπεῖν, ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν· διὰ τοῦτο τοίνυν ὥσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς γλώττης καὶ περὶ θεοῦ, καὶ περὶ κόσμου κτίσεως, καὶ περὶ πλάσεως ἀνθρώπου, καὶ περὶ ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἀθανασίας καὶ τῆς μετὰ τὸν βίον τοῦτον μελλούσης ἔσεσθαι κρίσεως, καὶ περὶ πάντων ὧν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἐστιν εἰδέναι, ἀκολούθως καὶ συμφώνως ἀλλήλοις ἐδίδαξαν ἡμᾶς, καὶ ταῦτα ἐν διαφόροις τόποις τε καὶ χρόνοις τὴν θείαν ἡμῖν διδασκαλίαν παρεσχηκότες. Ob Justin damit eine reine Passivität von Seiten der Schriftsteller behaupte? «*In der Lyra wird doch der akustiche Bau und die Stimmung vorausgesetzt: denn einem Stück Holz könnte ja das Plektron keine Töne entlocken!*» Doch s. dagegen *Semisch* S. 18, der die Justinische Vorstellung mit der montanistischen identificirt, und *Schwegler*, Mont. S. 101. Immerhin beschränkt Justin, wie aus dem Folgesatz hervorgeht, die Inspiration auf Religiöses, auf das, was um des Heils willen zu wissen Noth ist. — Schon äusserlicher gefasst ist die Inspirationslehre im 3. Buch des Theophilus ad Autol. c. 23, wo bereits die Richtigkeit der mosaischen Chronologie und Aehnliches aus der göttlichen Eingebung hergeleitet wird. — Vgl. noch Athenag. leg. c. 7 und 9 (wo dasselbe Bild: ὥσεὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσας). — Streng positive Inspirationsbegriffe hat auch Iren. adv. Hær. II, 28: Scripturæ quidem perfectæ sunt, quippe a verbo Dei et Spiritu ejus dictæ, und an mehrern Stellen des 3. Buchs. Tert. de præscript. hær. 8. 9; adv. Marc. III, 6; Apol. c. 18 (doch vgl. den Art. über Trad.). — Clemens Alex. nennt die heiligen Schriften an verschiedenen Stellen γραφὰς θεοπνεύστους, oder citirt τὸ γὰρ στόμα κυρίου, τὸ ἅγ. πν. ἐλάλησε ταῦτα u. s. w. Coh. p. 66. 86. Ebenda p. 67 führt er unter anderm den Jeremias an und verbessert sich dann selbst mit den Worten: μᾶλλον δὲ ἐν Ἱερεμίᾳ τὸ ἅγιον πνεῦμα u. s. w.; desgl. Pæd. I, 7. p. 134: ὁ νόμος διὰ Μώσεως ἐδόθη, οὐχὶ ὑπὸ Μώσεως, ἀλλὰ ὑπὸ μὲν τοῦ λόγου, διὰ Μώσεως δὲ τοῦ θεράποντος αὐτοῦ. Die Untrüglichkeit der inspirirten Schriften: Strom. II, p. 432; VII, 16. p. 897. — Cyprian nennt die sämmtlichen Schriften der Bibel divinæ plenitudinis fontes, adv. Jud. præf. p. 18, und bedient sich derselben Citationsformel wie Clemens, de unit. eccles. p. 111; de opere et eleem. p. 201.

[5]) So spricht Justin d. M. nur von der Inspiration des *Alten Testamentes* mit angelegentlichem Interesse, obwohl er allerdings den In-

spirationsbegriff auf das N. Test. übertrug, s. *Semisch* II, S. 12. Dass er die Evangelien für inspirirt gehalten, s. ebd. S. 22 (gegen *Credner*).

[6]) Die neutestamentliche Inspirationslehre schloss sich an die Lehre vom heil. Geist und dessen Wirkungen überhaupt an. Man dachte vielmehr an die *Lehr*- und Wunderkraft, als an die *Schreib*thätigkeit der Apostel, und erst allmählig trug man die Vorstellung von der Schriftinspiration des Alten Testaments auf das Neue über. Dies konnte erst geschehen, nachdem auch die Schriften des N. Test. in *einem* Codex zusammengedacht wurden. Bei Tertullian finden wir zuerst diesen Codex als *Novum Instrumentum*, oder (quod magis usui est dicere) *Novum Testamentum* erwähnt, adv. Marc. IV, 1; und so sehr macht er schon die Annahme des ganzen Codex zum Kriterium der Christlichkeit, dass er (de præscr. Hær. 22) denen den heiligen Geist abspricht, welche die Apostelgeschichie des Lucas nicht annehmen. Allgemeine Aussprüche von der göttlichen Begeisterung und Wundermacht der Apostel, wie bei Justin Apol. I, c. 39, und den Geistesgaben der Christen, dial. c. Tryph. §. 88, sowie noch allgemeinere von der Begeisterung der alten Dichter und Philosophen (bei *Sonntag* S. 6 u. 9) gehören daher nur im weitern Sinne hierher. Zwischen beiden Arten der Begeisterung, der apostolischen und der allen Gläubigen gemeinsamen, unterscheidet jedoch schon Tertull. (vom montanistischen Standpunkte aus?) de exh. castit. c. 4, indem er die letztere nur als eine partielle darstellt, obwohl auch die erstere von ihm nicht gerade auf den schriftstellerischen Act bezogen wird. — Eine bestimmtere Hinweisung auf einen *ausserordentlichen Beistand des göttlichen Geistes beim Schreiben* findet sich indessen bei Irenæus und zwar *in Beziehung auf neutestamentliche Schriftsteller* adv. Hær. III, 16. §. 2: Potuerat dicere Matthæus: *Jesu* vero generatio sic erat; sed prævidens Spiritus Sanctus depravatores et præmuniens contra fraudulentiam eorum, per Matthæum ait: *Christi* autem generatio sic erat.

[7]) Iren. adv. Hær. IV, 9. p. 237: Non alterum quidem vetera, alterum vero proferentem nova docuit, sed unum et eundem. Pater familias enim Dominus est, qui universæ domui paternæ dominatur, et servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem; liberis autem et fide justificatis congruentia dans præcepta, et filiis adaperiens suam hæreditatem .... Ea autem, quæ de thesauro proferuntur nova et vetera, sine contradictione duo Testamenta dicit: vetus quidem, quod ante fuerat, legislatio; novum autem, quæ secundum Evangelium est conversatio, ostendit, de qua David ait: *Cantate Domino canticum novum* etc. Vgl. III, 11 u. a. St. In den Fragmenten (p. 346 *Massuet*) vergleicht der Verfasser die beiden Säulen des Hauses, unter dessen Trümmern Simson sich und die Philister begrub, den beiden Testamenten, die das Heidenthum stürzten. — Clem. Al. Pæd. p. 307: Ἀμφω δὲ τὼ νόμω διηκόνουν τῷ λόγῳ εἰς παιδαγωγίαν τῆς ἀνθρωπότητος, ὁ μὲν διὰ Μώσεως, ὁ δὲ δι' Ἀποστόλων. Vgl. Strom. I, 5 p. 331. III, 10 p. 543.

[8]) Orig. de princ. IV, c. 6. Opp. I, p. 161: Λεκτέον δὲ, ὅτι τὸ τῶν προφητικῶν λόγων ἔνθεον καὶ τὸ πνευματικὸν τοῦ Μώσεως νόμου ἔλαμψεν

ἐπιδημήσαντος Ἰησοῦ. Ἐναργῆ γὰρ παραδείγματα περὶ τοῦ θεοπνεύστους εἶναι τὰς παλαιὰς γραφὰς πρὸ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ παραστῆσαι οὐ πάνυ δυνατὸν ἦν, ἀλλ' ἡ Ἰησοῦ ἐπιδημία δυναμένους ὑποπτεύεσθαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὡς οὐ θεῖα, εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ὡς οὐρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα. Von diesem Standpunkte aus erkennt Origenes die Inspiration des Alten wie des Neuen Testaments, de princ. proœm. c. 8. Opp. I, p. 18; libri IV ab init.; contra Cels. V, 60. Opp. I, p. 623; Hom. in Jerem. Opp. T. III, p. 282: Sacra volumina spiritus plenitudinem spirant, nihilque est sive in lege, sive in evangelio, sive in apostolo, quod non a plenitudine divinæ majestatis descendat. Vgl. Comm. in Matth. T. III, p. 732, wo bereits in Beziehung auf die verschiedenen Relationen von der Blindenheilung (Matth. 20, 30 ff. Marc. 10, 46 ff. Luc. 18, 35 ff.) angenommen wird, dass die Evangelisten vor einem Gedächtnissfehler bewahrt worden seien, und wo dann freilich die allegorische Erklärung aus der Verlegenheit helfen muss. In der 27. Hom. in Num. Opp. T. II, p. 365 behauptet er ferner, dass (vermöge dieser Inspiration) nichts Ueberflüssiges in die heilige Schrift gekommen sei, und dass, wo uns auch manches dunkel scheine, wir Gott um Erleuchtung bitten müssten. Vgl. Hom. in Exod. I, 4. Opp. T. II, p. 131: Ego credens verbis Domini mei Jesu Christi, in lege et Prophetis iota quidem unum aut apicem non puto esse mysteriis vacuum, nec puto aliquid horum transire posse, donec omnia fiant. — Philocalia (Cantabrig. 1658) p. 19: Πρέπει δὲ τὰ ἅγια γράμματα πιστεύειν μηδεμίαν κεραίαν ἔχειν κενὴν σοφίας Θεοῦ· ὁ γὰρ ἐντειλάμενος ἐμοὶ τῷ ἀνθρώπῳ καὶ λέγων, οὐκ ὀφθήσῃ ἐνώπιόν μου κενός (Exod. 34, 20), πολλῷ πλέον αὐτὸς οὐδὲν κενὸν ἐρεῖ. Vgl. *Schnitzer* S. 286. Uebrigens milderte Origenes wieder das Schroffe der Theorie theils, wie schon angedeutet, durch die allegorische Interpretation (vgl. den folgenden §.), theils durch die auch in spätern Zeiten beliebte Annahme von einer pädagogischen Herablassung Gottes zu dem jedesmaligen Standpunkte der Bildung, contra Cels. IV, 71. T. I, p. 556.

[9]) Dem Irenæus ist die heil. Schrift der im Acker verborgene Schatz, adv. Hær. IV, 25. 26, und er empfiehlt das Lesen derselben auch den Laien, jedoch unter der Anleitung der Presbyter, IV, 32. Den einfachen Charakter und die heilsamen Wirkungen derselben beschreibt Clemens Al. Coh. p. 66: Γραφαὶ δὲ αἱ θεῖαι καὶ πολιτεῖαι σώφρονες, σύντομοι σωτηρίας ὁδοί, γυμναὶ κομμωτικῆς καὶ τῆς ἐκτὸς καλλιφωνίας καὶ στωμυλίας καὶ κολακείας ὑπάρχουσαι ἀνιστῶσιν ἀγχόμενον ὑπὸ κακίας τὸν ἄνθρωπον, ὑπεριδοῦσαι τὸν ὄλισθον τὸν βιωτικόν, μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ φωνῇ πολλὰ θεραπεύουσαι, ἀποτρέπουσαι μὲν ἡμᾶς τῆς ἐπιζημίου ἀπάτης, προτρέπουσαι δὲ ἐμφανῶς εἰς προὔπτον σωτηρίαν. Vgl. ib. p. 71: Ἱερὰ γὰρ ὡς ἀληθῶς τὰ ἱεραποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα γράμματα κτλ. Diese heiligende Kraft beschränkte jedoch Clem. nicht auf den Buchstaben der Schrift, indem er annahm, dass die λογικοὶ νόμοι nicht nur ἐν πλαξὶ λιθίναις, ἀλλ' ἐν καρδίαις ἀνθρώπων geschrieben seien u. s. w. (Pæd. III, p. 307), so dass also mindestens die Wirksamkeit der Schrift durch die Receptivität des Gemüths bedingt ist. Aehnlich Origenes contra Cels. VI, 2 p. 630: Φησὶ δ' ὁ θεῖος λόγος, οὐκ αὔταρκες εἶναι τὸ λεγόμενον (κἂν

καθ' αὑτὸ ἀληθὲς καὶ πιστικώτατον ἦ) πρὸς τὸ καθικέσθαι ἀνθρωπίνης ψυχῆς, ἐὰν μὴ καὶ δύναμίς τις θεόθεν δοθῇ τῷ λέγοντι, καὶ χάρις ἐπανθήσῃ τοῖς λεγομένοις, καὶ αὕτη οὐκ ἀθεεὶ ἐγγινομένη τοῖς ἀνυσίμως λέγουσι.

§. 33.

Schriftauslegung.

Olshausen, über tiefern Schriftsinn, Königsb. 1824. *Rosenmüller*, historia interpret. N. Test. T. III. *J. A. Ernesti*, de Origene interpretationis grammaticæ auctore, opusc. crit. Lugd. 1764. p. 283 sqq. Meine Diss.: obss. circa Orig. method. interpretandæ S. S. Bas. 1823; vgl. die Rec. (von *Hirzel*) in *Winers* krit. Journ. 1825. Bd. III. St. 4. *Thomasius*, Origenes, Beil. I.

Mit der buchstäblichen Inspirationstheorie hing die Neigung zur uneigentlichen (allegorischen) Auffassung des Geschriebenen [1]) auf eine doppelte Weise zusammen. Entweder suchte man bald im mystisch-speculativen, bald im praktisch-religiösen Interesse dem Schriftbuchstaben durch *Eindeutung* so viel aufzulegen, als nur immer möglich war, oder man bestrebte sich in einem rationalistisch-apologetischen Interesse, dasjenige durch *Ausdeutung* zu entfernen, was buchstäblich gefasst auf einen der Vernunft anstössigen, Gottes unwürdigen Sinn hinführen konnte. Beides zeigt sich am vollendetsten bei *Origenes*, der nach dem Vorgange des Philo [2]) und mehrerer Kirchenlehrer, besonders des Clemens [3]), zuerst ein bestimmtes System der Interpretation aufstellte, wonach ein dreifacher Schriftsinn statuirt und demgemäss von der grammatischen die anagogische und allegorische Auslegung unterschieden wird [4]). Gegen diese aus der Schrift alles machende allegorisirende Richtung contrastirt die bescheidene Fassung des *Irenæus*, die das, was der menschliche Verstand in der Schrift nicht begreift, Gott anheimstellt [5]).

[1]) «*Man sollte* (sagt *Gfrörer* S. 69 in Beziehung auf Philo) *bei dieser hohen Meinung von der Inspiration der heiligen Schriften und von der Würde ihrer Offenbarung, dem gewöhnlichen Gange der Dinge zufolge, eine ängstliche, den genauen Sinn eifrig erforschende Erklärung erwarten. Aber gerade das Gegentheil. Die Inspiration ist umgangen*

durch die willkürlichste aller Interpretationsweisen, durch die Allegorie, als deren Meister Philo angesehen werden kann.» So überraschend jedoch diese Wendung der Dinge auf den ersten Augenblick scheint, so natürlich ist doch wieder der Zusammenhang der Inspirationstheorie und der ihr zur Seite gehenden Auslegungsart; denn beide haben eine gemeinsame Quelle in der Annahme, dass es überhaupt mit der Bibel sich ganz anders verhalte, als mit andern Büchern. Was vom Himmel gekommen, soll auch himmlisch erklärt, mit andern Augen angesehen und mit andern Händen betastet werden, als mit profanen; vgl. *Dähne* über Philo, S. 60. Es ist hier bei dem Worte etwas Aehnliches, wie nachher bei den Sacramenten. Wie das Taufwasser mehr vermochte, als gewöhnliches Wasser, das Brot im Abendmahl ein anderes war, als gemeines, so war auch der Bibelbuchstabe, als Träger des göttlichen Geistes, für den Ungeweiheten eine Hieroglyphe, zu deren Erschliessung es selbst wieder eines Himmelsschlüssels bedurfte.

[2]) Vgl. *Gfrörer* und *Dähne* a. a. O. und *Coneybeare,* Geschichte der allegorischen Interpretation der heil. Schrift durch Philo (in *Tholucks* Anzeiger, 1831. Nr. 44).

[3]) Beispiele allegorischer und typischer Interpretationsweise bei den apostolischen und frühern Vätern s. §. 29, 3. Zur gerechten Beurtheilung und Würdigung dieser Auslegungsweise vgl. *Möhler,* Patrologie I, S. 94: «*Es mag zwar gar manches unserer Interpretationsweise nicht genehm sein; es ist aber auch unsere Betrachtungsweise in mehr als einer Beziehung von der der ersten Väter ziemlich unterschieden. Diese wussten, dachten und fühlten nichts als Christum — was Wunder, wenn er ihnen ungesucht überall begegnete? Wir mit unserer so gearteten Bildung vermögen uns kaum in die Geistesrichtung jener Zeit hineinzudenken, der alles daran gelegen war, auf das lebendigste den alten mit dem neuen Bunde im Bewusstsein zu verknüpfen.*» Das Allegorisiren der frühern Väter war mehr ein unbewusstes sich gehen Lassen; doch sucht schon *Clemens Alex.* eine Theorie aufzustellen, indem er einen dreifachen oder gar vierfachen Sinn des Gesetzes annimmt, vgl. Strom. I, 28. p. 426 (verschiedene Lesart von τετραχῶς und τριχῶς).

[4]) Von der trichotomistischen Eintheilung des Menschen (vgl. §. 54) ausgehend, findet Origenes auch in der heil. Schrift einen dreifachen Sinn, den er (durch petitio principii) in der heil. Schrift selbst angegeben findet (Prov. 22, 20), und in dem von ihm der Schrift gleichgeachteten Hirten des Hermas. Dieser dreifache Sinn zerfällt 1. in den grammatischen = Leib; 2. den moralischen (psychischen) = Seele; 3. den mystischen (pneumatischen) = Geist. Der buchstäbliche Sinn kann indessen nicht überall stattfinden, sondern muss in gewissen Fällen vermöge der Allegorien geistig umgedeutet werden, namentlich bei solchen Stellen, die entweder etwas religiös Gleichgültiges (Geschlechtsregister u. s. w.), oder etwas moralisch Anstössiges (Geschichte der Patriarchen), oder endlich etwas Gottes erhabener Würde Zuwiderlaufendes (anthropomorphische Erzählungen in der Genesis u. s. w.) enthalten (vgl. Philo's Verfahren bei *Gfrörer* a. a. O.). Nicht nur im A. Test.,

sondern auch im Neuen fand indessen Origenes Anstösse. Die Versuchungsgeschichte z. B. war ihm wegen der Schwierigkeiten, in die sie den historischen Interpreten verwickelt, keine reine Geschichte, und mehrere Vorschriften, wie Luc. 10, 4. Matth. 5, 39. 1 Cor. 7, 18, glaubte er, könnten nur von Einfältigen (ἀκεραίοις) buchstäblich gefasst werden; und wenn er auch die Wundererzählungen meist factisch nahm, so stand ihm doch die Allegorie, die sie verhüllt, weit höher (vgl. §. 29, 10); s. ausser dem 4. Buch de princ. §. 1—27, wo sich die Theorie am vollständigsten entwickelt findet, die exegetischen Werke selbst und die oben genannten Schriften, nebst den dort citirten Stellen. — Gewiss zeigen sich bei Origenes die beiden im §. angegebenen Tendenzen, sowohl die der *Eindeutung*, als die der *Ausdeutung*, weshalb die Beobachtung von *Lücke* (Hermeneutik S. 39), dass «*ein noch nicht zum Bewusstsein gekommener Rationalismus*» an diesem Verfahren Theil gehabt habe, gar wohl bestehen kann mit der andern scheinbar entgegengesetzten Annahme, dass gerade der auf die Prägnanz der heil. Schrift sich stützende Mysticismus die Ursache davon gewesen sei. «*Der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig; dies ist der Grundsatz des Origenes. Aber wer sieht nicht, dass auch der Geist zu mächtig werden, den Buchstaben tödten und sich an seine Stelle setzen kann?*» *Edgar Quinet* über Strauss (Tüb. Zeitschrift 1839, IV. S. 4, aus der Revue des deux mondes 1838).

[5]) Auch *Irenæus* ging zwar von einer durchgängigen Prägnanz der heil. Schrift aus, adv. Hær. IV, 18 (*Grabe* IV, 34): Nihil enim otiosum, nec sine signo, neque sine argumento apud eum, und machte selbst häufig von der Typik Gebrauch. Gleichwohl erkannte er das Gefährliche in der Allegorie und rügte es an den Gnostikern, adv. Hær. I, 3. 6. So wenig wir die Fülle der Natur vollkommen zu begreifen im Stande sind, so wenig die Ueberfülle der Schrift, ib. II, 28 (*Gr.* 47): Nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a verbo Dei et Spiritu ejus, secundum hoc et scientia mysteriorum ejus indigemus. Et non est mirum, si in spiritalibus et cœlestibus et in his quæ habent revelari, hoc patimur nos: quandoquidem etiam eorum quæ ante pedes sunt (dico autem quæ sunt in hac creatura, quæ et contrectantur a nobis et videntur et sunt nobiscum) multa fugerunt nostram scientiam, et Deo hæc ipsa committimus. Oportet enim eum præ omnibus præcellere..... Εἰ δὲ ἐπὶ τῶν τῆς κτίσεως ἔνια μὲν ἀνάκειται τῷ Θεῷ, ἔνια δὲ καὶ εἰς γνῶσιν ἐλήλυθε τὴν ἡμετέραν, τί χαλεπὸν, εἰ καὶ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων, ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν, ἔνια μὲν ἐπιλύομεν κατὰ χάριν Θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακείσεται τῷ Θεῷ, καὶ οὐ μόνον αἰῶνι ἐν τῷ νυνὶ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· ἵνα ἀεὶ μὲν ὁ Θεὸς διδάσκῃ, ἄνθρωπος δὲ διὰ παντὸς μανθάνῃ παρὰ Θεοῦ.

§. 34.

Tradition.

Pelt, über Tradition, in den theolog. Mitarbeiten, Kiel 1838. Vgl. auch §. 30.

So hoch auch die Schrift gestellt wurde, so trat doch das Ansehen der Tradition dagegen nicht in den Hintergrund. Im Gegentheil sah man, den Häretikern gegenüber, die Schrift als unzureichend an, dieselben zu bekämpfen, weil nur im lebendigen Zusammenhange mit der kirchlichen Ueberlieferung die Schrift ihre wahre Stellung behält und ihre richtige (dem Geist der Kirche gemässe) Interpretation findet [1]). Ueber das Wesen der Tradition selbst bildete sich jedoch auch wieder neben der positiv realistischen Ansicht eines Irenæus und Tertullian, wonach das Zeugniss der Wahrheit abhängig gemacht wurde von dem äussern historisch-geographischen Zusammenhang mit den Mutterkirchen [2]), die idealer gehaltene der Alexandriner aus, welche im freiern geistigen Verkehr der Ideen die lebendig frische Quelle fand, aus der das gesunde Wasser der Lehre geschöpft werden müsse [3]); wobei sich jedoch nicht verkennen lässt, dass die in der alexandrinischen Schule genährte Idee von einer Geheimlehre [4]), die sich neben der öffentlichen von Christo und den Aposteln her fortgepflanzt habe, eine gnostische Richtung verrieth, welche der volksmässigen und gemeinnützigen Bedeutung des Christenthums leicht gefährlich werden konnte, während auch auf der andern Seite die neuen Offenbarungen der Montanisten von dem Grunde der historischen Traditionsentwicklung sich losrissen [5]). Eigenthümlich in ihrer Art ist endlich *Cyprians* Ansicht von der Tradition, indem er sie selbst wieder der Prüfung durch die Schrift unterwirft und menschliche Tradition (Gewohnheit) von göttlicher Belehrung unterscheidet [6]).

[1]) Ueber die Nothwendigkeit der Tradition s. Iren. I, 10 (p. 49 *M.*); II, 35 p. 171; III, præf., c. 1—6. c. 21; IV, 20. 26. 32 (bei *Orelli* I. Progr. S. 20 ff.). Besonders merkwürdig ist die Aeusserung III, 4, dass nicht durch die *Schrift* zunächst (sine charta et atramento) die Völker zum Christenthum seien bekehrt worden, sondern vermittelst des heil. Geistes in ihren Herzen und der treu bewahrten Ueberlieferung; s. auch Tert. adv. Marc. III, 6. V, 5, und besonders de præscriptione Hæreticorum, worin den Ketzern zum Voraus das Recht abgeschnitten wird, mit den Orthodoxen aus der Schrift zu disputiren *), vgl. besonders c. 13 ff., und c. 19 sagt er: Ergo non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par (*var.* parum) incertæ. Nam etsi non ita evaderet conlatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat, illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa; cujus sint scripturæ; a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinæ et fidei christianæ, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum Christianarum. Cap. 37: Qui estis? quando et unde venistis? quid in meo agitis, non mei? Das sich Losreissen von der Tradition ist nach Tertullian die Quelle der Schriftverstümmelung und Schriftverfälschung, vgl. c. 22 u. 38. Aber auch in ihrer Integrität vermag die Schrift *allein* noch nicht, die Ketzereien abzuwehren: sie wird vielmehr für die Häretiker nach Gottes eigener Anordnung eine Quelle neuer Irrthümer, vgl. c. 40. 42. — Clemens von Al. meint Strom. VII, 15 p. 887: So wenig ein ehrlicher Mann lügen dürfe, so wenig dürfe man die von der Kirche überlieferte Glaubensregel überschreiten; man müsse sich an *die* anschliessen, die bereits im Besitz der Wahrheit *sind.* Wie die von der Circe verzauberten Menschen als Thiere sich geberdeten, so hört der, der von der Tradition sich losreist, auf, ein Mensch Gottes zu sein, Strom. 16 p. 890 vgl. p. 896. — *Origenes* de princ. proœm. I, p. 47: Servetur vero ecclesiastica prædicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad præsens in ecclesiis permanens; illa sola credenda est veritas, quæ in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.

[2]) Iren. III, 4 (2, p. 178 *M.*): Quid enim? Et si de aliqua modica quæstione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt et ab iis de præsenti quæstione sumere quod certum et re liquidum est? Quid autem, si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? etc. Tertull. præscr. c. 20: Dehinc (Apostoli) in orbem profecti eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt, et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinæ ceteræ exinde ecclesiæ mutuatæ sunt et quo-

---

*) Ueber den Ausdruck «*præscriptio*» *Semler* im Index Latin. p. 482: Ex usu forensi significat refutationem, qua, qui postulatur, adversarii accusationem disjicit aut in eum retorquet, und Tert. selbst præscr. c. 35.

tidie mutuantur, ut ecclesiæ fiant, et per hoc et ipsæ apostolicæ deputantur, ut soboles apostolicarum ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantæ ecclesiæ, una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes etc. Vgl. c. 21.

[3]) Clem. Al. Strom. I, 1 p. 323: Τὰ φρέατα ἐξανθλούμενα διειδέστερον ὕδωρ ἀναδίδωσι· τρέπεται δὲ εἰς φθοράν, ὧν μεταλαμβάνει οὐδείς· καὶ τὸν σίδηρον ἡ χρῆσις καθαρώτερον φυλάσσει, ἡ δὲ ἀχρηστία ἰοῦ τούτῳ γεννητική. Συνελόντι γὰρ φάναι, ἡ συγγυμνασία ἕξιν ἐμποιεῖ ὑγιεινὴν καὶ πνεύμασι καὶ σώμασιν.

[4]) Ibid.: Αὐτίκα οὐ πολλοῖς ἀπεκάλυψεν (ὁ Ἰησοῦς) ἃ μὴ πολλῶν ἦν, ὀλίγοις δὲ οἷς προσήκειν ἠπίστατο, τοῖς οἵοις τε ἐκδέξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτά· τὰ δὲ ἀπόῤῥητα, καθάπερ ὁ θεὸς, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι..... ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται, ἵνα ᾖ ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ὃ λαλεῖται· μᾶλλον δὲ οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι κτλ. S. Eus. h. e. II, 1 (aus dem 7. Buch der Hypotyposen) und die Anmerk. von *Vales.* u. *Heinichen.* Orig. contra Cels. VI, §. 6. Opp. T. I, p. 633. Vgl. *G. C. L. Th. Frommann*, de disciplina arcani, quæ in vetere ecclesia christiana obtinuisse fertur, Jen. 1833. 8.

[5]) Vgl. §. 24.

[6]) Die Ansicht Cyprians entwickelte sich im Streit gegen den römischen Bischof Stephanus, der sich in Ansehung der Ketzertaufe auf die römische Tradition berief, wogegen Cyprian (ep. 74, p. 215 Fell]) mit Recht auf die älteste Tradition, d. i. die heilige Schrift (divinæ traditionis caput et origo), zurückgeht, von dem vertrockneten Canal zur Quelle. An demselben Orte und in demselben Zusammenhang heisst es: Consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Vgl. ep. 71, p. 194: Non est de consuetudine præscribendum, sed ratione vincendum. Uebrigens ist nicht zu vergessen, dass es sich in diesem ganzen Streit nicht sowohl um ein Dogma, als um einen Ritus handelte, und dass der Sprachgebrauch von Tradition ein noch schwankender war. Immerhin bleibt im Vergleich mit der frühern Zeit merkwürdig, dass z. B. Irenæus noch nichts weiss von einer traditio humana innerhalb der Kirche, die mit der trad. apostolica in irgend einem Widerspruch sein könnte (eine solche kennt Iren. nur bei den Häretikern), während bereits Tertullian gegen das Ansehen der Gewohnheit fast mit denselben Waffen stritt, wie hier Cyprian, vgl. de virgin. veland. 1: Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit hæresis, etiam vetus consuetudo. *Huther,* Cyprian S. 139 ff. *Rettberg* S. 310. *Pelt* a. a. O. *Gess,* die Einheit der Kirche im Sinne Cyprians, in den Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs, 1838. II, 1. S. 149 ff.

Der Offenbarung, wie sie in Schrift und Tradition gegeben war, musste der *Glaube* (πίστις, fides) entgegenkommen. Dies war allgemeine Forderung. Nun entstand die Frage, wie sich die πίστις zur weiter entwickelten γνῶσις verhalte? Während *Irenæus* einfach beim Glauben stehen bleibt, ohne gerade eine wissenschaftliche Behandlung desselben auszuschliessen (vgl. *Duncker* S. 16), suchen die Alexandriner der γνῶσις einen weitern Spielraum zu verschaffen; so *Clemens* von Alexandrien. Man würde diesen aber missverstehen,

wenn man aus einigen seiner Aeusserungen schlösse, dass er die πίστις gering achtete. Vielmehr ist sie ihm in einem gewissen Sinne die Vollendung der Erkenntniss (τελειότης μαθήσεως) Pæd. I, 6 p. 115. Dem Glauben fehlt und mangelt nichts, er hinkt nicht (wie die Beweise). Er hat die Verheissung u. s. w. Auch nach Strom. I, 1 p. 320 ist der Glaube durchaus nothwendig, um zur Erkenntniss zu gelangen. Er anticipirt die Erkenntniss, II, 1 p. 432; vgl. II, 4 p. 436: κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἐστὶν αὐτῆς κριτήριον. Ebenda unterscheidet er von dem *Glauben* das blosse Meinen, εἰκασία, das sich zum Glauben verhält wie der Schmeichler zum wahren Freunde, wie der Wolf zum Hunde. — Offenbarung (διδασκαλία) und Glaube bedingen sich gegenseitig, wie das Werfen und Auffangen des Balles im Spiele, Strom. II, 6 p. 442. — Von der andern Seite aber behauptet Clemens die Nothwendigkeit eines *wohlunterrichteten* Glaubens (πίστις περὶ τὴν μάθησιν) Strom. I, 6 p. 336, und dringt überhaupt auf die innige Verbindung von πίστις und γνῶσις, II, 4 p. 436: πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις· γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀνταπακολουθίᾳ γίνεται. Der Glaube ist eine mehr verkürzte und nothdürftige Erkenntniss der Wahrheit, die γνῶσις aber die weitere, bewusste Auseinanderlegung und Befestigung derselben auf ihrem Grunde, Strom. VII, 10 p. 865. 866. Von dieser Seite steht ihm dann freilich die Erkenntniss wieder höher als der Glaube, Strom. VI, 14 p. 794: πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι. Doch weiss er diese wahre Gnosis überall von der falschen (der Gnostiker) zu unterscheiden, Strom. V, 6 p. 689; 12, p. 695; VI, 7 p. 771; VII, 10 p. 864 (wo abermals der Glaube als die Grundlage der ächten Erkenntniss erscheint). Ueber die verschiedenen Namen und Arten der Erkenntniss Strom. VI, 17 p. 820; vgl. *Neander*, de fidei gnoseosque idea sec. Clementem Alex. Heidelb. 1811. 8. *Baur*, Gnosis, S. 502 ff. — Auch *Origenes* gesteht de princ. in procem. 3. Opp. I, p. 47, dass die Apostel, welche auch den Ungelehrten gepredigt, doch die Untersuchung der *Gründe* ihrer Behauptungen denen überlassen hätten, die von dem heiligen Geiste mit besondern Gaben, namentlich mit der Beredtsamkeit, der Weisheit, der Wissenschaft ausgerüstet seien. Vgl. den Schluss p. 49.

ZWEITER ABSCHNITT.

Theologie.

Die Lehre von Gott (mit Inbegriff der Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt, der Angelologie und Dämonologie).

---

§. 35.

Dasein Gottes.

Das Dasein Gottes zu erweisen, kann nie die Aufgabe einer positiven Religion sein, da diese überall das Gottesbewusstsein voraussetzt. Das Christenthum schloss

sich an die im A. Test. thatsächlich gegebene, nunmehr aber geläuterte und gereinigte, über die Schranken der nationalen Interessen erweiterte Vorstellung von einem persönlichen Gott an, der als Schöpfer Himmels und der Erde über der Menschheit waltet, der das Gesetz gegeben und die Propheten gesandt und zuletzt am vollkommensten und in persönlicher Fülle in *Jesu Christo* sich geoffenbart hat [1]). Somit bedurfte der gläubig gewordene Christ so wenig als die jüdischen Zeitgenossen eines Beweises für das Dasein Gottes. Wohl aber galt es bei der weitern Entwicklung des christlichen Bewusstseins, sowohl (apologetisch) den Vorwurf des Atheismus, der den Christen gemacht wurde, von sich abzuweisen [2]), als auch (polemisch) die Heiden dessen zu überführen, dass ihr heidnischer Gottesdienst ein unwahrer, mithin im innersten Grunde Verleugnung des lebendigen Gottes (Atheismus) sei [3]). Was daher bei den ersten Kirchenlehrern Beweisähnliches in Beziehung auf das Dasein Gottes vorkommt, das ist entweder unmittelbarer Ausdruck des religiösen Gefühls in rhetorisch-hymnologischer Form [4]), oder hängt mit anderweitigen Lehrbestimmungen über das Wesen Gottes, mit der Lehre von dessen Einheit oder mit der Lehre von der Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung zusammen [5]). Im Allgemeinen aber gehen die Väter dieser Periode auf das dem menschlichen Geiste eingepflanzte Gottesbewusstsein (testimonium animæ, *λόγος σπερματικός*) zurück, das sich auch bei den Heiden zeige [6]) und von dessen Reinheit die Gotteserkenntniss selbst abhange [7]). Damit verbinden sie, jedoch mehr in populärer, als streng wissenschaftlicher Form, den sogenannten physikotheologischen Beweis, indem sie aus den Werken der Schöpfung auf den Schöpfer schliessen lassen [8]). Künstlichere Beweise, wie der kosmologische und on-

tologische, sind diesem Zeitalter fremd; ja die Unmöglichkeit eines eigentlichen Beweises für Gottes Dasein und die Nothwendigkeit einer Offenbarung von Seiten Gottes selbst wurde von den tiefern Denkern der alexandrinischen Schule freimüthig eingestanden [9]).

[1]) Daher eigentlich die Trennung von *Theologie* und *Christologie* nur eine relative ist, zum Behuf der Wissenschaft. Das christliche Gottesbewusstsein ist immer bedingt durch den Glauben an den Sohn, in welchem der Vater sich offenbart. «*Die Logoslehre bildete den ursprünglichen Stamm, auf welchem eine christliche Theologie erwuchs, aber das göttliche Wesen an sich wurde nur nebenher und abgerissen behandelt*» *Semisch,* Justin d. M. II, S. 247. Gleichwohl finden wir bei einigen unter den ersten Vätern (am meisten bei Minucius Felix) eine Theologie, die in ihrer mehr reflectirenden als intuitiven Weise viel Aehnliches hat mit der später so genannten *natürlichen* Theologie, während bei Andern (z. B. bei Clemens) alles durch den Logos vermittelt erscheint, z. B. Strom. V, 12 p. 696, vgl. unten unter Note 9.

[2]) Vgl. z. B. Min. Fel. Oct. c. 8, und dagegen c. 17 u. 18 und das Ed. Antonini bei Eus. IV, 13, wo indessen die Stelle: ὡς ἀθέων κατηγοροῦντες einer verschiedenen Auslegung unterliegt. Vgl. *Heinichen* I, p. 328.

[3]) So die sämmtlichen Apologeten der Reihe nach; vgl. statt aller: Minuc. Fel. c. 20 ff. Tert. Apol. c. 8; de idololatria. Cyprian, de idolorum vanitate u. s. w.

[4]) So die Stelle bei Clem. Al. Coh. 54: Θεὸς δὲ πῶς ἂν εἴποιμι ὅσα ποιεῖ; ὅλον ἰδὲ τὸν κόσμον. Ἐκείνου ἔργον ἐστὶν καὶ οὐρανὸς καὶ ἥλιος καὶ ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι, ἔργα τῶν δακτύλων αὐτοῦ. Ὅση γε ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ; μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιΐα· μόνος γὰρ ὁ θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ Θεός. Ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἔπεται τὸ γεγενῆσθαι κτλ. Cf. Tert. Apol. c. 17. 18.

[5]) Vgl. daher auch die folgenden §§.

[6]) Tert. adv. Judæos c. 2: Cur etenim Deus universitatis conditor, mundi totius gubernator, hominis plasmator, universarum gentium sator, legem per Moysen uni populo dedisse credatur, et non omnibus gentibus attribuisse dicatur? etc. Cf. Apol. c. 17: Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur? vultis ex animæ ipsius testimonio comprobemus? quæ licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen recipiscit ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam potitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri. Deus magnus, Deus bonus, et: quod Deus dederit, omnium vox est; judicem quoque contestatur illum: Deus videt, et: Deo commendo, et: Deus mihi reddet. O testimonium animæ naturaliter christianæ; denique pronuntians hæc,

non ad capitolium, sed ad cœlum respicit, novit enim sedem Dei vivi. — De test. animæ c. 2: Si enim anima aut divina aut a Deo data est, sine dubio datorem suum novit. Et si novit, utique et timet, et tantum postremo adauctorem. An non timet, quem magis propitium velit quam iratum? Unde igitur naturalis timor animæ in Deum, si Deus non vult irasci? Quomodo timetur qui nescit offendi? Quid timetur nisi ira? Unde ira nisi ex adnimadversione? Unde animadversio nisi de judicio? Unde judicium nisi de potestate? Cujus potestas summa nisi Dei solius? Hinc ergo tibi, anima, de conscientia suppetit domi ac foris, nullo irridente vel prohibente, prædicare: Deus videt omnia, et: Deo commendo, et: Deus reddet, et: Deus inter nos judicabit etc. Vgl. *Neander*, Antign. S. 88. 89. Auch Justin d. M. spricht von einer dem Menschen eingepflanzten Gottesidee, Apol. II, 6: Τὸ Θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. Vgl. dial. c. Tr. c. 93. — Clem. Al. Cohr. VI, p. 59: Πᾶσιν γὰρ ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν (qui in studiis literarum versati sunt) ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή. Οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον· τοῦτον ἄνω που περὶ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ οἰκείᾳ περιωπῇ ὄντως ὄντα ἀεί. Cf. Strom. V, 12 p. 698: Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὐφρονοῦσι πάντοτε φυσική· καὶ τῆς ἀϊδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι, οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηρυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

[7]) Theophilus ad Aut. von Anfang: «Wenn du mir sagst: zeige mir deinen Gott, so werde ich dir antworten: zeige mir erst deinen Menschen und ich werde dir meinen Gott zeigen. Zeige mir erst, ob die Augen deiner Seele sehen, ob die Ohren deines Herzens hören. Sowie nämlich die leiblichen Augen das Irdische wahrnehmen, Licht und Finsterniss, Weiss und Schwarz, Schönes und Hässliches u. s. w., so verhält es sich auch mit den Ohren des Herzens und den Augen der Seele, dass sie Gott schauen können. Gott wird geschaut von denen, die ihn schauen können, wenn sie nämlich die Augen der Seele öffnen. Alle haben zwar Augen, aber Einige verfinsterte, welche nicht das Sonnenlicht sehen. Darum aber, weil sie blind sind, hört die Sonne nicht auf zu scheinen, sondern ihrer Blindheit müssen sie es zuschreiben, wenn sie nicht sehen. So ist es mit dir, o Mensch! Die Augen deiner Seele sind verfinstert durch die Sünde, durch deine schlechten Handlungen. Gleich einem glänzenden Spiegel muss der Mensch eine reine Seele haben. Wenn Rost auf dem Spiegel sitzt, so kann man das Angesicht des Menschen nicht im Spiegel sehen; so kann auch, wo die Sünde im Menschen ist, ein solcher Mensch nicht Gott sehen. Zeige dir daher dich selbst, ob du nicht seiest ein Ehebrecher, Hurer, Dieb, Räuber u. s. w., denn die Laster hindern dich, dass du Gott nicht schauen kannst.» Vgl. Clem. Al. Pæd. III, 1 p. 250: Ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῷη, Θεὸν εἴσεται. Min. Fel. c. 32: Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est (Deus). Non tantum sub illo agimus, sed et cum illo prope dixerim, vivimus.

[8]) Theoph. ad Autol. 5: «Wenn wir ein wohlgerüstetes Schiff auf dem Meere sehen, so schliessen wir daraus auf den Steuermann; ebenso aus dem regelmässigen Lauf der Gestirne, der Mannigfaltigkeit der Geschöpfe u. s. w. auf den Schöpfer.» Clem. Al. (oben Note 4). Minuc. Fel. c. 32: Imo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. In operibus enim ejus et in mundi omnibus motibus virtutem ejus semper præsentem adspicimus, quum tonat, fulgurat, fulminat, quum serenat etc. Vgl. c. 18: Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vidisses, utique præesse ei crederes dominum, et illis bonis rebus multo esse meliorem: ita in hac mundi domo, quum cœlum terramque perspicias, providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque, ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem. Novat. ab init.

[9]) Clem. Al. Strom. V, 12 p. 695: Ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ Θεοῦ λόγος οὗτός ἐστιν· ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι κτλ. Ib. in calce et 696: Ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται· τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει· λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν. Strom. IV, 25 p. 635: Ὁ μὲν οὖν Θεὸς ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός· ὁ δὲ υἱὸς σοφία τε ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη κτλ. (vgl. oben Note 6). Auch Origenes contra Cels. VII, 42 (Opp. T. I, p. 725) behauptet in Beziehung auf den platonischen Ausspruch, dass es schwer sei, Gott zu finden: Ἡμεῖς δὲ ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὁπωσποτανοῦν ζητῆσαι τὸν θεὸν, καὶ εὑρεῖν αὐτὸν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου· εὑρισκομένου τοῖς ὁμολογοῦσι μετὰ τὸ παρ' αὐτοὺς ποιεῖν, ὅτι δέονται αὐτοῦ, ἐμφανίζοντος ἑαυτὸν οἷς ἂν κρίνῃ εὔλογον εἶναι ὀφθῆναι, ὡς πέφυκε θεὸς μὲν ἀνθρώπῳ γινώσκεσθαι, ἀνθρώπου δὲ ψυχὴ ἔτι οὖσα ἐν σώματι γιγνώσκειν τὸν θεόν.

§. 36.

Einheit Gottes.

Da das Christenthum sich an den alttestamentlichen Monotheismus anschloss, so hatte es diese Lehre sowohl gegen den Polytheismus des Heidenthums, als gegen den an das Heidenthum sich anlehnenden Dualismus und die Emanationslehre der Gnostiker zu vertheidigen [1]). Während nun von Einigen die Nothwendigkeit, dass nur *ein* Gott sei [2]), nicht eben auf die geschickteste Weise aus räumlichen Verhältnissen [3]) oder wohl gar aus Analogien der Menschen-, ja der Thier-

welt [4]) erwiesen ward, fühlten die tiefer Denkenden gar wohl, wie es mit der kahlen numerischen Einheit nicht gethan sei und suchten dies Gefühl dadurch an den Tag zu legen, dass sie die transcendentale Einheit Gottes über die mathematische Monas hinausverlegten [5]).

[1]) Sowohl die Annahme eines dem höchsten Gott (θεὸς ἀκατονόμαστος, βυθός) untergeordneten ἄρχων, δημιουργός, Jaldabaoth u. s. w., als die Entfaltung des Einen in die Mannigfaltigkeit der einfachen oder gepaarten Aeonen widersprach dem Monotheismus. Ueber die ausgeführten Systeme des Basilides und Valentin vgl. Iren., Clem. Al. und die oben angeführten Werke über die gnostischen Systeme. — (Wie die orthodoxe Kirche den Glauben an die Dreieinigkeit mit dem Monotheismus zu vereinigen suchte, davon unten.)

[2]) Diese Nothwendigkeit erkennt Justin d. M. einfach an, indem er die Einheit Gottes als eine dem Menschen angeborne Idee betrachtet, die erst später verloren gegangen sei. Der Monotheismus ist ihm das erste ächte Kriterium der Religiosität, Coh. ad Græc. c. 36: Δυνατὸν μανθάνειν ὑμᾶς ἕνα καὶ μόνον εἶναι θεὸν, ὃ πρῶτόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα.

[3]) Dahin gehört namentlich des Athenagoras Beweis legat. pro Christianis c. 8: «Wenn von Anfang an zwei oder mehrere Götter wären, so wären sie entweder an einem und demselben Orte, oder jeder wäre an seinem besondern Orte. An *einem* und demselben Orte können sie nicht sein, denn wenn sie Götter sind, so sind sie sich nicht gleich (schliessen mithin einander aus). Nur das Gezeugte ist seinem Muster gleich, das Ungezeugte aber ungleich, da es von keinem herstammt, auch nach nichts gebildet ist. Wie nun Hand, Auge, Fuss an *einem* Körper sich befinden, dessen Theile sie ausmachen, ja wie sie erst zusammen den Körper bilden, so ist auch Gott ein einziger. Sokrates zwar ist, da er gezeugt und der Veränderung unterworfen ist, ein zusammengesetztes Wesen, Gott aber, der Ungezeugte und des Leidens sowohl als der Theilung Unfähige, kann nicht aus Theilen bestehen. Wären sie aber jeder an einem besondern Ort, wo sollten, da doch Gott *über* der Welt und *um* alle Dinge ist, die er geschaffen hat, der andere Gott oder die andern Götter sein? denn da die Welt rund ist, Gott aber um alle Wesen herum, wo wäre alsdann noch ein Ort für einen andern der übrigen Götter? denn ein solcher Gott kann nicht *in* der Welt sein, weil sie einem andern angehört; er kann aber auch nicht *um* die Welt sein, denn *um* diese ist der Weltschöpfer, Gott. Wenn er aber weder *in* der Welt ist, noch *um* die Welt (denn jener Gott nimmt alles ein um dieselbe), wo ist er? etwa oberhalb der Wel und Gottes? *in* einer andern Welt? oder *um* eine andere Welt? Aber wenn er *in* einer andern oder *um* eine andere Welt ist, so ist er für uns nicht da und beherrscht die Welt nicht, und seine Macht ist daher nicht gross; denn er ist alsdann an einem beschränkten Orte [also doch

eine Concession!]. Da er nun weder *in* einer andern Welt ist (denn von jenem wird alles *erfüllt*), noch *um* eine andere (denn von jenem wird alles gehalten): so ist er auch gar nicht, da nichts ist, in dem er sein könnte.»

[4]) Min. Fel. c. 18: Quando unquam regni societas aut cum fide cœpit, aut sine cruore desiit? Omitto Persas de equorum hinnitu augurantes principatum, et Thebanorum præmortuam fabulam transeo; ob pastorum et casæ regnum de geminis memoria notissima est; generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt, et tam magni imperii duos fortuna non cepit. Vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus. Tu in cœlo summam potestatem dividi credas, et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem? quum palam sit, parentem omnium Deum nec principium habere nec terminum etc. Vgl. Cypr. de idolor. van. p. 14.

[5]) Clem. Pæd. I, 8 p. 140: Ἓν δὲ ὁ Θεὸς, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα. Neben dem Begriff der *Einheit* hebt Origenes den schon mehr metaphysischen Begriff der *Einfachheit* Gottes heraus, de princ. I, 1. 6 (Opp. T. 1, p. 51; *Redep.* p. 100): Non ergo aut corpus aliquod, aut *in* corpore esse putandus est Deus (vgl. dagegen Athenagoras), sed intellectualis natura simplex, nihil omnino adjunctionis admittens: uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς et ut ita dicam ἑνάς, et mens et fons, ex quo initium totius intellectualis naturæ vel mentis est. — Eine gedrängte Uebersicht der Versuche der Väter, die Einheit Gottes zu beweisen, giebt *Strauss*, Glaubensl. I, S. 404 ff.

§. 37.

Begreiflichkeit, Erkennbarkeit und Nennbarkeit Gottes.

Es lag in dem Begriff einer *geoffenbarten* Religion, dass von dem Wesen Gottes dem Menschen so viel *offenbar* würde, als zur Erkenntniss des Heiles nothwendig ist; daher auch die Kirche von jeher eine Gotteslehre (Theologie) gepflegt hat. Von der andern Seite ward aber auch immer, dem Hochmuthe der Speculation gegenüber, das Unzulängliche unserer menschlichen Begriffe anerkannt und auf die Unergründlichkeit des göttlichen Wesens hingewiesen, da man sogar Gott einen Namen beizulegen für bedenklich hielt. Ein grosser Theil von dem, was die Kirche als *Geheimniss* bezeichnete, ruht auf dem Gefühl dieser Unzulänglichkeit unserer Vorstellungen und der Unangemessenheit unserer

Sprache auf der einen, sowie auch wieder auf der Nothwendigkeit, sich dennoch gewisser Vorstellungen und Ausdrucksweisen zum Behuf religiöser Gedankenmittheilung zu bedienen, auf der andern Seite.

Als der Märtyrer Attalus in der Verfolgung der gallischen Christen unter Marc Aurel in seinem Verhör gefragt wurde, was Gott für einen Namen habe, antwortete er: ὁ θεὸς ὄνομα οὐκ ἔχει ὡς ἄνθρωπος Eus. V, 1 (ed. *Heinichen* T. II, p. 29. vgl. die dortige Anm.). So dachte auch der Märtyrer *Justin*, Apol. II, 6; denn was für einen Namen man auch Gott geben wolle, so sei der immer älter, der einer Sache den Namen gegeben hat. Er unterscheidet daher zwischen *Benennungen* (προσρήσεις) und *Namen* (ὀνόματα). Die Prädicate πατήρ, θεός, κύριος, δεσπότης sind nur das Erstere. Daher nennt er Gott auch ἄῤῥητος πατήρ, s. die weitern Stellen bei *Semisch* II, S. 252 ff. Wenn Justin aber weiterhin Gott nicht nur über alle *Namen*, sondern auch über alles *Wesen* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) nennt, dial. c. Tr. c. 3, so ist daran zu erinnern, dass er dort noch als Heide vom platonischen Standpunkte aus redet. Anderwärts spricht er von einer οὐσία Gottes, z. B. dial. c. Tr. c. 128; ja er schreibt sogar Gott in gewissem Sinne eine μορφή zu, Apol. I, 9; vgl. *Semisch* II, S. 252. — *Theophil.* ad Autol. I, 3: Ἄκουε, ὦ ἄνθρωπε, τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ, ἄῤῥητον καὶ ἀνέκφραστον, καὶ μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι· δόξῃ γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπεριγνόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθοσύνῃ ἀμίμητος, καλοποιΐᾳ ἀνεκδιήγητος· εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἴπω, ποίημα αὐτοῦ λέγω· εἰ λόγον εἴπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω (vgl. dazu die Anm. von Maran)· νοῦν ἐὰν εἴπω, φρόνησιν αὐτοῦ λέγω· πνεῦμα ἐὰν εἴπω, ἀναπνοὴν αὐτοῦ λέγω· σοφίαν ἐὰν εἴπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω· ἰσχὺν ἐὰν εἴπω, κράτος αὐτοῦ λέγω· πρόνοιαν ἐὰν εἴπω, ἀγαθοσύνην αὐτοῦ λέγω· βασιλείαν ἐὰν εἴπω, δόξαν αὐτοῦ λέγω· κύριον ἐὰν εἴπω, κριτὴν αὐτὸν λέγω· κριτὴν ἐὰν εἴπω, δίκαιον αὐτὸν λέγω· πατέρα ἐὰν εἴπω, τὰ πάντα αὐτὸν λέγω· πῦρ ἐὰν εἴπω, τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω κτλ. Vgl. I, 5: Εἰ γὰρ τῷ ἡλίῳ ἐλαχίστῳ ὄντι στοιχείῳ οὐ δύναται ἄνθρωπος ἀτενίσαι διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν θέρμην καὶ δύναμιν, πῶς οὐχὶ μᾶλλον τῇ τοῦ θεοῦ δόξῃ ἀνεκφράστῳ οὔσῃ ἄνθρωπος θνητὸς οὐ δύναται ἀντωπῆσαι; — Nach *Iren.* II, 25. 4 ist Gott indeterminabilis und Niemand vermag ihn auszudenken, vgl *Duncker* S. 11 ff. — *Minuc. Fel.* c. 18: Hic (Deus) nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, nec æstimari, sensibus major est, infinitus, immensus et soli sibi tantus quantus est notus; nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne æstimamus, dum inæstimabilem dicimus. Eloquar, quemadmodum sentio: magnitudinem Dei, qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit. Nec nomen Deo quæras: DEUS nomen est! Illic vocabulis opus est, quum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est. Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est. Quem si patrem dixero, terrenum opineris; si regem, carnalem suspiceris; si dominum, intelliges utique mortalem. Aufer additamenta nominum, et perspicies ejus

claritatem. Sehr gut zeigt auch *Clemens* von Alexandrien, Strom. V, 11 p. 689, wie man nur dadurch zur Erkenntniss Gottes aufsteige, dass man δι' ἀναλύσεως die endlichen Begriffe von der Gottesvorstellung abstreife, bis am Ende der abstracte Begriff der Einheit übrig bleibt, dann aber sollen wir (um nicht bei der leeren Negation stehen zu bleiben) uns hineinwerfen (ἀποῤῥίψωμεν ἑαυτούς) in die Grösse Christi, in welcher sich die Herrlichkeit Gottes manifestirt hat, um dadurch gewissermaassen (ἀμηγέπη) zur Erkenntniss Gottes zu gelangen (d. h. auf praktisch-religiösem, nicht auf speculativem Wege), denn auch dann erkennen wir (wo es sich nämlich um eigentliches *Wissen* handelt) nur, was Gott *nicht* ist, nicht *was* er ist. Vgl. auch das 12. und 13. Cap. des 5. Buchs von S. 692 an, besonders S. 695 und c. 1, p. 647: Δῆλον γὰρ μηδένα δύνασθαι παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον τὸν θεὸν ἐναργῶς καταλαβέσθαι, daher der Rath ib. p. 651: Τὸ δὲ ἄρα ζητεῖν περὶ θεοῦ ἂν μὴ εἰς ἔριν, ἀλλὰ εἰς εὕρεσιν τείνῃ, σωτήριόν ἐστι. (Vgl. dazu *Baur*, Trin.-Lehre S. 191 ff. mit der Bemerkung, dass das «Abstracte» der Gottesidee von keinem der ältern Kirchenlehrer, selbst Origenes nicht ausgenommen, stärker und bestimmter ausgesprochen worden, als von Clemens. Aber er blieb keineswegs bei der Abstraction stehen.) *Origenes* contra Cels. VI, 65 (Opp. T. I. p. 681. 682) zeigt, wie das Individuelle sich aller Beschreibung entziehe; denn wer solle z. B. den Unterschied zwischen der Süssigkeit der Feige und der einer Dattel mit Worten beschreiben? Und de princ. I, 1. 5 p. 50 (*Redep.* p. 99) sagt er: Dicimus secundum veritatem, Deum incomprehensibilem esse atque inæstimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intelligere de Deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sensimus necesse est credere. «Wie der Glanz der Sonne zum schwachen Funken eines Laternenlichtes, verhält sich die Herrlichkeit Gottes zu ihrer Vorstellung von ihr.» Ebenso *Novatian* de trin. c. 2: De hoc ergo ac de eis, quæ sunt ipsius, et in eo sunt, nec mens hominis quæ sint, quanta sint et qualia sint, digne concipere potest, nec eloquentia sermonis humani æquabilem majestati ejus virtutem sermonis expromit. Ad cogitandam enim et ad eloquendam illius majestatem et eloquentia omnis merito muta est et mens omnis exigua est: major est enim mente ipsa, nec cogitari possit quantus sit: ne si potuerit cogitari, mente humana minor sit, qua concipi possit. Major est quoque omni sermone, nec edici possit: ne si potuerit edici, humano sermone minor sit, quo quum edicitur, et circumiri et colligi possit. Quidquid enim de illo cogitatum fuerit, minus ipso erit, et quidquid enuntiatum fuerit, minus illo comparatum circum ipsum erit. Sentire enim illum taciti aliquatenus possumus, ut autem ipse est, sermone explicare non possumus. Sive enim illum dixeris lucem, creaturam ipsius magis quam ipsum dixeris etc.... Quidquid omnino de illo retuleris, rem aliquam ipsius magis et virtutem quam ipsum explicaveris. Quid enim de eo condigne aut dicas aut sentias, qui omnibus et sermonibus major est? etc. — Diese durch die erste Periode hindurchgehende christliche Sokratik, wie sehr sticht sie ab gegen die moderne Zuversichtlichkeit alt- und neu-scholastischer Art und Kunst! Gleichwohl statuiren dann wieder die Kir-

chenlehrer (so namentlich Origenes) ein geistiges Schauen Gottes, das einstweilen durch Christus vermittelt, dereinst ein unmittelbares sein wird (vgl. unten in der Eschatologie).

§. 38.

Idealismus und Anthropomorphismus. Körperlichkeit Gottes.

Der gebildete Geist denkt sich gern von Gottes Wesen alles entfernt, was an Endliches und Zusammengesetztes erinnert, weshalb er aus zarter Scheu, Gott in die Creatürlichkeit herabzuziehen, sogar an dem Begriff der Substantialität Gottes Anstoss nehmen kann, dabei aber auch Gefahr läuft die Gottheit in eine abstracte Negation zu verflüchtigen. Dieser idealisirenden Richtung gegenüber macht sich aber auch das fromme Bedürfniss geltend, einen realen Gott zu haben *für* die Welt, *für* die Menschen und *für* das menschliche Herz, und was auf dem Wege der Negation dem Wesen Gottes entzogen wird, das ersetzt die kühne, bilderreiche Sprache des frommen Gefühls durch populär-symbolischen, anthropomorphischen Ausdruck. Beide Richtungen, welche sich mit gleichen Ansprüchen in der Sphäre des religiösen Denkens geltend machen, und von Alters her geltend gemacht haben [1]), finden auch in der ersten Periode der christlichen Dogmengeschichte ihre Vertreter. Während die Alexandriner, namentlich *Origenes*, von Gott alles fern zu halten suchen, was ihn in den Dunstkreis des Irdischen zu ziehen und irgendwie zu vermenschlichen scheint [2]), hält dagegen *Tertullian* so fest an dem Begriffe der Substantialität Gottes, dass ihm diese mit der Körperlichkeit (wenn auch keineswegs mit der grobmateriellen menschlichen Leiblichkeit) in Eins zusammenfällt [3]).

[1]) Schon bei den Alten zeigte sich hierin eine Verschiedenheit. Die polytheistische Volksreligion ruhte (wie eine jede) auf Anthropomorphismus. Nun suchte die eleatische Schule, Xenophanes von Kolophon

an ihrer Spitze, mit dem Polytheismus auch die anthropomorphistischen Vorstellungen zu bekämpfen. Vgl. Clem. Al. Strom. V, 14 p. 714 (Sylb. 601. c.):

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
Οὔ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὐδὲ νόημα κτλ.

und Strom. VII, 4 p. 841, sowie die übrigen Stellen bei *Preller* (hist. phil. græco-rom. Hamb. 1838. p. 84 sqq.), *Ritter* I, S. 450, *Schleierm.* 60. — Die Epicuräer (wenn auch zweifelhaft ist, ob Epicur selbst im Ernste so lehrte) dachten sich die Götter in quasi-menschlicher Gestalt, aber ohne menschliche Bedürfnisse, und unbekümmert um der Menschen Leiden und Freuden. Sie behielten sonach das Nichtige (Gespenstische) des Anthropomorphismus bei, während sie die tiefere Bedeutung desselben (menschliches Verhältniss Gottes zum Menschen) aufgaben, vgl. Cic. de nat. D. I, 8—12. *Reinhold* I, S. 404. Anm. *Ritter* III, S. 490. Anders die Stoiker, die zwar, entfernt von anthropomorphistischer Fassung, Gott als die die ganze Welt beherrschende Kraft und Vernunft, aber doch unter ätherisch-materieller Verhüllung dachten. Cic. de n. D. II, 24. *Ritter* III, S. 576.

[2]) *Clemens* spricht sich an verschiedenen Stellen gegen den Anthropomorphismus aus: «Wie die Schnecken und Austern aus ihren engen Gehäusen und der Igel aus seinem in sich zusammengeballten Ich heraus, so räsonniren die meisten Menschen aus ihrem beschränkten menschlichen Gesichtspunkte über Gott und messen ihn nach sich.» Strom. V, 11 p. 687; vgl. VII, 5 p. 845; c. 7. p. 852. 853: Ὅλος ἀκοὴ καὶ ὅλος ὀφθαλμὸς, ἵνα τις τούτοις χρήσηται τοῖς ὀνόμασιν, ὁ Θεός. Καθ' ὅλου τοίνυν οὐδεμίαν σώζει θεοσέβειαν, οὔτε ἐν ὕμνοις οὔτε ἐν λόγοις, ἀλλ' οὐδὲ ἐν γραφαῖς ἢ δόγμασιν ἡ μὴ πρέπουσα περὶ τοῦ Θεοῦ ὑπόληψις, ἀλλ' εἰς ταπεινὰς καὶ ἀσχήμονας ἐκτρεπομένη ἐννοίας τε καὶ ὑπονοίας· ὅθεν ἡ τῶν πολλῶν εὐφημία δυσφημίας οὐδὲν διαφέρει διὰ τὴν τῆς ἀληθείας ἄγνοιαν κτλ. (vom Gebet). — *Origenes* eröffnet sein Werk περὶ ἀρχῶν gleich nach dem Proœm. mit der Abwehr anthropomorphischer oder materieller Vorstellungen von Gott: «Ich weiss, dass manche, selbst mit Berufung auf die heil. Schrift, behaupten wollen, Gott sei ein körperliches Wesen, weil sie bei Moses lesen, er sei ein verzehrendes Feuer, und bei Johannes, Gott ist ein Geist (πνεῦμα = רוּחַ). Feuer und Geist können sie nur für etwas Körperliches halten. Ich möchte sie fragen, was sie von der Stelle 1 Joh. 1, 5 sagen: ««Gott ist ein Licht?»» Er ist ein Licht, das die Erkenntnisskraft derer erleuchtet, die die Wahrheit fassen (Ps. 35, 10); denn ««die Leuchte Gottes»» ist nichts anderes, als die göttliche Kraft, vermöge welcher der Erleuchtete in Allem die Wahrheit erschaut und Gott selbst als Wahrheit erkennt. In eben diesem Sinne heisst es auch: In deinem Lichte sehen wir das Licht, d. h. in dem Worte, der Weisheit, die dein Sohn ist, in diesem sehen wir dich, den Vater. Muss er nun wohl, weil er das *Licht* heisst, dem Sonnenlichte ähnlich gedacht werden? Wie soll das auch nur einigermaassen einen erträglichen Sinn geben, dass man aus dem körperlichen Lichte die Gründe des Wissens und der Wahrheit schöpfe?» u. s. w. (nach

Schnitzers Uebersetzung S. 13 ff.). Wie sehr indessen Origenes bei dem Streben nach Vergeistigung auch tiefer gehende Ausdrücke der Schrift in ein Abstractum zu verflachen Gefahr lief, davon zeugt der folgende, wo er die Theilnahme am heil. Geist, um alle Begriffe der Theilbarkeit des Geistes (Gottes) abzuweisen, dem «Theilnehmen an der Heilkunde» gleichstellt, obwohl er selbst weiter unten auf das Unadäquate der Vergleichung aufmerksam macht. Hier siegte offenbar «der Verstand nur *zu sehr* über die Einbildung» (vgl. oben das Urtheil von *Mosheim* § 26. Note 11). — Gegen Anthropomorphismus spricht sich auch sehr stark und entschieden *Novatian* aus de trin. c. 6: Non intra hæc nostri corporis lineamenta modum aut figuram divinæ majestatis includimus..... Ipse totus oculus, quia totus videt, totus auris, quia totus audit etc.... Selbst die Definition, Gott sei ein Geist, hat ihm nur relative Gültigkeit: Illud quod dicit Dominus (Joh. IV) spiritum Deum, puto ego sic locutum Christum de patre, ut adhuc aliquid plus intelligi velit quam spiritum Deum. Er sieht darin eine ähnliche Accommodation an die bildliche Sprachweise, als wenn anderwärts gesagt wird, Gott sei ein Licht u. s. w., omnis enim spiritus creatura est.

[3]) Der Erste, der (unter den Christen) Gott einen Körper zugeschrieben haben soll, ist *Melito von Sardes* in seiner nicht mehr vorhandenen Schrift περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, vgl. Orig. comment. in Gen. (Opp. T. II, p. 25); Eus. IV, 26, und *Heinichen* z. d. St.; Gennad. de dogm. eccles. c. 4, und *Piper*, über Melito, in den Stud. und Krit. 1838. 1. S. 71 ff., wo auch eine parallele Ansicht aus den Clementinen. — Sicherer ist, dass *Tertullian* Gott (wie der Seele) einen Körper zuschrieb, unter dem er sich jedoch nicht einen menschlichen Körper, sondern die nothwendige Form alles Seins dachte (vgl. *Schleierm.* Gesch. der Phil. S. 165, und *Schwegler*, Mont. S. 171. Anm.), de carne Christi c. 11: Ne esse quidem potest, nisi habens per quod sit. Cum autem (anima) sit, habeat necesse est aliquid per quod sit. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est. Adv. Praxeam c. 7: Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa quæcunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quæ soli Deo visibilia sunt; quanto magis quod ex ipsius substantia missum est, sine substantia non erit! Vgl. *Neander's* Antignost. S. 451. Einen bestimmten, allen gröbern Anthropomorphismus ausschliessenden Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen corpus macht Tertullian selbst adv. Marc. II, 16: Discerne substantias et suos eis distribue sensus, tam diversos, quam substantiæ exigunt, licet vocabulis communicare videantur. Nam et dexteram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis et humani, sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia, sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiæ humanæ, quam incor-

ruptorios in Deo efficit incorruptibilitas substantiæ divinæ *). — Mit grosser Besonnenheit weist *Irenæus* sowohl den eigentlichen Anthropomorphismus als den falschen Anthropopathismus ab. In keinem Stücke ist Gott der menschlichen Schwäche vergleichbar; wenn seine *Liebe* uns auch berechtigt, menschliche Ausdrücke zu seiner Bezeichnung zu gebrauchen, so fühlen wir doch, wie er nach seiner *Grösse,* nach seinem wahren Wesen, über alles Menschliche erhaben ist; vgl. adv. hær. II, 13, 4 und IV, 20. IV, 5. *Duncker* a. a. O. S. 27. *Baur,* christl. Gnosis, S. 466; Trin.-Lehre S. 190. — Ueber *Cyprians* Anthropomorphismus s. *Rettberg* S. 300.

§. 39.

Eigenschaften Gottes.

So wenig als das Dasein Gottes, eben so wenig wurden anfänglich dessen Eigenschaften zum Gegenstand wissenschaftlicher Bestimmungen gemacht [1]); vielmehr schloss sich auch hier bei den katholischen Christen die concrete Vorstellung von einem persönlichen Gotte unter gewissen Modificationen an die alttestamentliche an [2]); doch trug man immer mehr die aus der Schule der Philosophen entlehnten metaphysischen Begriffe auch auf den Gott der Christen über, und auch da zeigte sich ein Schwanken zwischen den oben bezeichneten Geistesrichtungen. Die Vorstellungen von der *Allgegenwart Gottes* hingen bei den Einen zusammen mit den Vorstellungen von dessen Raum erfüllender, andere Körper verdrängender Körperlichkeit [3]), bei den Andern mit der entgegengesetzten Denkweise, wodurch Gott entweder

---

*) Mit Unrecht führt *Münscher* v. C. I, S. 134 diese Stelle als Beweis an, dass Tertullian vom *wirklichen* Anthropomorphismus nicht freizusprechen sei. Sie beweist vielmehr das Gegentheil. Ueberhaupt sind Körperlichkeit Gottes und Anthropomorphismus keineswegs synonym. Man kann sich Gott unkörperlich und doch sehr anthropomorphistisch denken, als einen höchst beschränkten, menschenähnlichen Geist, und umgekehrt kann man den Körperbegriff (die Substantialität) etwa mit den Stoikern so abstract fassen, dass alle Menschlichkeit und Persönlichkeit daraus verschwindet. Tertullian verbindet nun allerdings beide Vorstellungsweisen bis auf einen gewissen Grad, aber es ist am Ende doch mehr die Unbehülflichkeit der Sprache, als eine rohe Denkweise von seiner Seite, die ihn so sehr ins Geschrei gebracht hat. Aus demselben Grunde geschieht auch dem *Cyprian* zu viel von Seiten *Rettbergs* a. a. O. Vgl. auch die treffenden Bemerkungen *Baurs*, Trin.-Lehre S. 188. Anm.

über den Raum erhaben, oder denselben aufhebend und ihn vertretend gedacht wurde [4]). *Die Allwissenheit* wurde nicht ganz frei von anthropomorphistischen Voraussetzungen aufgefasst, und ihr setzte selbst *Origenes* Schranken [5]), wie auch der *göttlichen Allmacht* [6]). — Neben der *Gerechtigkeit* Gottes wurde, dem Geiste des Christenthums gemäss, auch *Gottes Liebe* und *Barmherzigkeit* besonders herausgehoben [7]); doch konnte es nicht fehlen, dass auch Collisionen eintraten, die man durch eine höhere Betrachtungsweise wieder auszugleichen suchte, wie die Allwissenheit (namentlich das Vorherwissen) mit der Allmacht und Güte Gottes [8]), oder die strafende Gerechtigkeit mit dessen Liebe und Barmherzigkeit [9]).

[1]) So gedenkt «*Justin d. M. der göttlichen Eigenschaften in der Regel blos im Vorübergehen und im Gegensatze zu der gemeinen Vermenschlichung, welcher die dichterische und plastische Mythologie ihre Volksgötter unterwarf*» *Semisch* II, S. 258. Uebrigens hebt Justin die Unwandelbarkeit Gottes als eine seiner Grundeigenschaften heraus. Er nennt ihn Apol. I, 13 τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεόν.

[2]) Die katholische Kirche hielt auch hierin die Mitte zwischen den antijudaisirenden Gnostikern, welche in dem Demiurgen entweder ein dem höchsten Gott untergeordnetes oder gar ein demselben feindseliges Wesen erblickten, und zwischen den judaisirenden Ebioniten, welche die starre Physiognomie des Judenthums beibehielten und die universale Bedeutung der von Christo gegebenen Gotteslehre verkannten. Uebrigens zeigte sich auch hier wieder eine grosse Verschiedenheit zwischen den Nordafrikanern und den Alexandrinern.

[3]) Vgl. die §. 36, Note 3 angeführte Stelle aus Athenagoras über die Einheit Gottes. Auch *Cyprian* de idolor. van. p. 15 macht es den Heiden zum Vorwurf, dass sie Gottes unendliches Wesen in einen Tempel einschliessen wollen, während er ubique totus diffusus sei, wobei ihm wohl eine den Raum erfüllende Substanz vorschweben mochte.

[4]) Schon *Philo* hatte Gott dem absoluten Raume identificirt, ihn seine eigene Schranke genannt (vgl. die hieher gehörigen Stellen bei *Dähne* S. 281—84, auch S. 193. 267 ff.); und wie er, so nennt auch *Theophilus* ad Aut. II, 3 Gott seinen eigenen Raum (αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ἐστίν). Die Allgegenwart Gottes beschränkt Theoph. mit Recht nicht auf das blosse *Vorhandensein* an dem einen wie an dem andern Orte, sondern denkt sich darunter die ununterbrochene, nur aus den Werken erkannte Wirksamkeit, vgl. I, 5. Auch *Clemens* negirt das Räumliche in Gott, Strom. II, 2 p. 431: Οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ (unnöthige Conjectur *Rösslers*: ἐν χρόνῳ) ἢ τόπῳ ὁ Θεὸς, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ τῆς τῶν γεγονότων

ἰδιότητος· διὸ οὐδὲ ἐν μέρει καταγίνεταί ποτε, οὔτε περιέχων οὔτε περιεχόμενος, ἢ κατὰ ὁρισμόν τινα ἢ κατὰ ἀποτομήν. *Origenes* schildert Gott als den, der mit seiner Kraft die Welt (die er sich mit Plato als ein belebtes Wesen dachte) erfüllt und trägt, ohne sie aber räumlich auszufüllen, noch selbst im Raume sich zu bewegen, vgl. de princ. II, 1. Opp. I, p. 77. Erklärung populär-religiöser bildlicher Ausdrücke, die an Raumerfüllung und Ortsveränderung erinnern, siehe contra Cels. IV, 5. Opp. I, p. 505 und vgl. ib. p. 686. Ueber den Ausdruck, dass Gott alles in allem sei, s. de princ. III, 6. Opp. I, p. 152. 153. *Schnitzer* S. 239. 240.

[5]) Justin. dial. c. Tryph. c. 127: Ὁ γὰρ ἄῤῥητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφῖκται, οὔτε περιπατεῖ, οὔτε καθεύδει, οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ ὅπου ποτὲ μένει, ὀξὺ ὁρῶν καὶ ὀξὺ ἀκούων, οὐκ ὀφθαλμοῖς οὐδὲ ὠσὶν, ἀλλὰ δυνάμει ἀλέκτῳ· καὶ πάντα ἐφορᾷ καὶ πάντα γινώσκει, καὶ οὐδεὶς ἡμῶν λέληθεν αὐτόν. — Clem. Strom. VI, 17 p. 821: Ὁ γάρ τοι Θεὸς πάντα οἶδεν, οὐ μόνον τὰ ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ ὡς ἔσται ἕκαστον· τάς τε ἐπὶ μέρους κινήσεις προορῶν πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει, γυμνὴν ἔσωθεν τὴν ψυχὴν βλέπων, καὶ τὴν ἐπίνοιαν τὴν ἑκάστου τῶν κατὰ μέρος ἔχει δι' αἰῶνος· καὶ ὅπερ ἐπὶ τῶν θεάτρων γίνεται, καὶ ἐπὶ τῶν ἑκάστου μερῶν, κατὰ τὴν ἐνόρασίν τε καὶ περιόρασιν καὶ συνόρασιν, τοῦτο ἐπὶ τοῦ Θεοῦ γίνεται. Ἀθρόως τε γὰρ πάντα καὶ ἕκαστον ἐν μέρει μιᾷ προσβολῇ προσβλέπει. Origenes de princ. III, 2 (Opp. I. p. 49) beweist die Endlichkeit der Welt daraus, dass Gott eine unendliche Welt nicht begreifen würde; denn man kann nur begreifen, was einen Anfang hat. Zu sagen aber, dass Gott etwas nicht begreife, wäre frevelhaft.

[6]) Orig. de princ. II, c. 9. p. 97 (*Redep.* p. 10. 11): Ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν, ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον κτλ. Sonst aber zeigt Origenes wieder sehr würdige Begriffe von Gottes Allmacht, indem er contra Cels. V (Opp. I, p. 595) zeigt, wie Gott zwar alles vermöge, aber doch nichts wolle, was wider die Natur (παρὰ φύσιν) sei, οὔτε τὰ ἀπὸ κακίας, οὔτε τὰ ἀλόγως γενόμενα.

[7]) Merkwürdig ist die Vorstellung des Clemens von Alexandrien, der in einem unverkennbaren Anschluss an die gnostische Lehre von einem ἀῤῥενόθηλυς das Erbarmen Gottes sich als dessen weibliche Seite denkt, quis div. salv. p. 956, wozu jedoch schon im A. Test. Jes. 49, 15 sich eine Analogie findet; vgl. *Neanders* gnost. Syst. S. 209. Ueber die Liebe und Barmherzigkeit Gottes finden sich namentlich bei Clemens viele Stellen. Gott liebt die Menschen um ihrer Gottverwandtschaft willen, Coh. p. 89: Πρόκειται δὲ ἀεὶ τῷ Θεῷ τὴν ἀνθρώπων ἀγέλην σώζειν. Vgl. Strom. VII, p. 832. Gottes Liebe geht den Menschen nach, sucht sie, wie der Vogel die aus dem Neste gefallenen Jungen sucht. Coh. 74; Pæd. I, p. 102.

[8]) Origenes contra Cels. II. Opp. I, p. 405; Comment. in Gen. Opp. II, p. 10. 11. Das Weitere bei der Lehre von der menschlichen Freiheit.

[9]) Auch hierin unterschied sich der Gnosticismus von der rechtgläubigen christlichen Gotteslehre, dass er die strafende Thätigkeit Got-

tes nicht zu reimen wusste mit der liebenden und erlösenden Thätigkeit, und deshalb (wie Marcion) den gerechten Gott des A. Test. von dem liebenden Vater der Christen auch objectiv trennen zu müssen glaubte. Gegen diese unbefugte Trennung heben Irenæus, Tertullian, Clemens, Origenes u. A. den Begriff der Strafgerechtigkeit Gottes scharf hervor, indem sie zeigen, wie er sich gar wohl mit der Liebe Gottes vereinigen lasse. Nach *Irenæus* adv. hær. V, 27 besteht die Strafe nicht in etwas Positivem, das von Gott ausginge, sondern in der Entfernung des Sünders von Gott. Gott straft nicht προηγητικῶς, sondern ἐπακολουθούσης δι' ἐκείνης (τῆς ἁμαρτίας) τῆς κολάσεως. *Tertullian* dagegen fasst die Strafgerechtigkeit Gottes mehr aus dem juridischen Standpunkt der Unverletzlichkeit eines Gesetzes auf, indem er zwischen wahrer Liebe und gutmüthiger Schwäche scheidet (vgl. contra Marc. I, 25. 26; II, 13. 14. 16 — negabimus Deum, in quo non omnia, quæ Deo digna sint, constent) und den Zorn Gottes durch die Liebe selbst bedingt sein lässt. Darum unterscheidet er auch zwischen malis supplicii s. pœnæ und malis culpæ s. peccati. Nur der erstern Urheber ist Gott, der Urheber der letztern der Teufel. — Zur Abwehr gegen Beschuldigungen des Anthropomorphismus: Stultissimi, qui de humanis divina præjudicant, ut quoniam in homine corruptoriæ conditionis habentur hujusmodi passiones, idcirco et in Deo ejusdem status existimentur etc. — An die juridische Vorstellung schliesst sich zum Theil auch *Clemens* von Alexandrien an, Strom. IV, 24 p. 634; doch nennt er sie bei der Aufzählung der Ursachen, warum Gott strafe, als die letzte. Voran stellt er den pädagogischen Zweck, die Menschen zu bessern, und den der Mahnung und Abschreckung für Andere, vgl. Pæd. I, 8 p. 40. Den pädagogischen Zweck hebt er auch noch heraus Strom. VII, p. 895: Ἀλλ' ὡς πρὸς τοῦ διδασκάλου ἢ τοῦ πατρὸς οἱ παῖδες, οὕτως ἡμεῖς πρὸς τῆς προνοίας κολαζόμεθα. Θεὸς δὲ οὐ τιμωρεῖται· ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις· κολάζει μέν τοι πρὸς τὸ χρήσιμον καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς κολαζομένοις. — Uebrigens ist Gott nach *Origenes* schneller zum Wohlthun bereit, als zum Strafen, Hom. I. in Jerem. (Opp. III, p. 125): Ὁ θεὸς εἰς ἀγαθοποιΐαν πρόχειρός ἐστιν, εἰς δὲ τὸ κολάσαι τοὺς ἀξίους κολάσεως μελλητής. Er giebt dem Sünder immer noch Raum zur Besserung, s. ebenda. Weitläufig widerlegt Orig. de princ. II, 5 (Opp. T. I, p. 102; *Schnitzer* S. 109) die Einwürfe der Gnostiker, indem er ihnen das Nichtige ihrer Unterscheidung von «gütig» und «gerecht» nachweist, und die Strafen Gottes auf väterliche und ärztliche Absichten zurückführt, zugleich aber die anthropomorphistischen Stellen des A. Test. von Rache und Zorn Gottes allegorisch erklärt; vgl. auch contra Cels. IV, 71. 72. p. 556. (S. übrigens unten §. 48.)

§. 40.

Die Lehre vom Logos.

a. Vor- und ausserchristliche Lehre.

**Lücke,* geschichtliche Erörterung der Logosidee, in dessen Commentar über das Evang. Joh. Bd. I. 3. Aufl. S. 249 ff. *v. Bohlen,* das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten (II. Königsb. 1830) I, S. 201 ff. *Stuhr,* die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, S. 99 ff. *Kleuker,* Zendavesta im Kleinen, Th. II, S. 1 ff. **Bäumlein,* Versuch, die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln, Tüb. 1828. *J. A. Dorner,* Entwicklungsgeschichte der Christologie, Stuttg. 1839. 2. Aufl. 1845. v. Anf. **F. Ch. Baur,* die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Tüb. 1841—1843. III. 8.) Bd. I, S. 1—128. **G. A. Meier,* die Lehre von der Trinität, Hamb. 1844. I, S. 1 ff.

Die Nothwendigkeit, sich Gott als rein geistiges Wesen über alles Endliche erhaben zu denken, ihn aber doch wieder als den sich der Welt Offenbarenden und Mittheilenden in ein bestimmtes Verhältniss zu ihr zu setzen, führte bei fortgeschrittener Verstandesbildung auf die Vorstellung von einem *Organ,* durch welches Gott die Welt schafft, auf dieselbe wirkt und sich ihr offenbart, welches Organ, als im Wesen Gottes selbst gegründet, aufs innigste mit ihm verbunden und doch auch wieder irgendwie unterschieden von ihm gedacht wurde. Auch ohne zu den weiter liegenden orientalischen Quellen der indischen Weisheit und der Zendlehre [1]), oder zur occidentalischen der alten Philosophie, namentlich des Plato [2]), ihre Zuflucht zu nehmen, findet die christliche Dogmengeschichte schon in der Art, wie sich die alttestamentlichen Personificationen des göttlichen Wortes und der göttlichen Weisheit in der apokryphischen Zeit zu bestimmtern concreten Gestalten verdichteten [3]), vornehmlich aber in der Philonischen Lehre vom Logos [4]) und in einigen gleichzeitigen Ideen [5]) die Form vorgebildet, in welche das Christenthum erst den belebenden und befruchtenden Geist hineinzutragen und sie zum Ausdruck der tiefsinnigsten Glaubenswahrheiten zu verwenden bestimmt war.

[1]) Die Trimurti des indischen Brahmanismus:

Brahma	Vishnu	Siva (Kala)
Sonne (Licht)	Wasser (Luft?)	Feuer
Schöpfer	Erhalter (fortschreitende Entwicklung)	Zerstörer
Macht	Weisheit	Gerechtigkeit
Vergangenheit	Gegenwart	Zukunft
Materie	Raum	Zeit.

Vgl. *v. Bohlen* und *Stuhr* a. a. O. Bei den Aegyptern finden wir entsprechend

dem Brahma = Phtha
— Vishnu = Kneph
— Siva = Neith.

Das Schöpferwort Brahma's ist Om (Oum), s. *v. Bohlen* I, S. 159 ff. 212. — In der Zoroastrischen Lehre erscheint Honover als das weltschaffende Wort, als unmittelbarste Uroffenbarung des Gottes Ormuzd, s. *Kleuker* a. a. O. und *Stuhr* I, S. 370. 371. *Meier* a. a. O. S. 4: «*Weil in den heidnischen Religionen durchgängig die Einheit des Natürlichen und Göttlichen herrscht, sind ihre Triaden völlig von der Dreieinigkeit des Christenthums verschieden; sie bezeichnen in ihnen nur die Momente des Werdens und treten eben deshalb gerade in den Religionen am meisten hervor, welche auf einer noch sehr niedrigen Stufe stehen, verschwinden dagegen um so mehr, wenn diese in weiterer Entwicklung von jener Identification des Göttlichen mit dem Naturleben sich losmachen.*» Vgl. *Dorner* v. Anf.

[2]) Das Verhältniss, in welchem sich Plato (vorzüglich im Timæus) Gott zu dem weltbildenden νοῦς dachte, bietet jedoch nur ein fernes Analogon dar; desgleichen die Stelle vom λόγος aus Epinomis p. 986, welche Eus. Præp. ev. XI, 16 angeblich aus Epimenides anführt, bei *de Wette,* biblische Dogmatik §. 157. Vgl. *Tennemann,* das platon. Philosophem vom göttl. Verstande, in *Paulus'* Memorabilien, Stück I, und in *dessen* System der platonischen Philosophie, Th. III, S. 149 ff. 174 ff. *Böckh,* über die Bildung der Weltseele im Timæus des Plato (in *Daub* und *Creuzers* Studien, Bd. III, S. 1 ff.). *Ritter,* Gesch. d. Phil. II, S. 291 ff. 318 ff. *Ackermann,* das Christliche im Plato, Hamb. 1835. S. 297.

[3]) Die älteste alttestamentliche Offenbarungsform ist die unmittelbare *Theophanie,* die nur für das Zeitalter der Kindheit ausreichen konnte. Später redet Gott zum Volke und zu Einzelnen theils durch Engel (besonders den מַלְאַךְ יְהוָה), theils durch menschliche Mittelspersonen (Moses und die Propheten). Der Umgang Gottes mit den Propheten ist aber bereits vermittelt durch das Wort (דְּבַר יְהוָה), das auf sie herabkommt. Dieser λόγος (ῥῆμα τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου) wird hier und da poetisch personificirt, Ps. 147, 15. Jes. 55, 11; weniger Ps. 33, 4. 119, 89. 104. 105. Jes. 40, 8. Jerem. 23, 29; vgl. *Lücke* a. a. O. S. 257. Wie das Wort, so erscheint auch die Weisheit Gottes (חָכְמָה, σοφία) personificirt: Hiob 28, 12 ff. und besonders stark (gegenüber der Thorheit) Prov. 8 u. 9. Ueber das קָנָנִי (Prov. 8, 22) und über die Bedeutung von אָמוֹן (8, 30) vgl. *Umbreits* Commentar S. 102. 106; über die Personification der Weisheit in den apokryphischen Schriften (Sir. 1, 4. 24.

Baruch 3, 15 ff. 4, 1. Sap. 6, 22 bis Cap. 9) *Lücke* a. a. O. S. 259 ff. und *Bretschneider,* systematische Darstellung der Dogmatik der Apokryphen. Leipz. 1805. S. 191 ff. Am stärksten tritt die Personification im Buche der Weisheit hervor, so dass die Grenze zwischen ihr und einer eigentlichen Hypostase schwer zu ziehen ist, besonders 7, 22 ff. Ueber das Verhältniss dieser Hypostasirung des Logos zur Philonischen s. *Lücke* a. a. O. *Dorner* S. 15 ff.

[4]) «*Philo's Logologie ist die unmittelbare Vorhalle des christlichen Logosbegriffs*» *Semisch,* Justin d. M. II, S. 267. — Ob Philo sich den Logos als Hypostase gedacht? s. *Dorner* I, S. 21 ff., der es bezweifelt, während die Meisten der Uebrigen es bejahen. So viel ist gewiss, dass Philo von dem ὄν schlechthin den λόγος τοῦ ὄντος unterscheidet, der an der Spitze der δυνάμεις, λόγοι, ἄγγελοι steht. Dieser Logos heisst ihm auch δεύτερος θεός, ja θεός schlechthin, aber *ohne* Artikel; υἱὸς πρεσβύτερος, υἱὸς μονογενής, πρωτόγονος, — εἰκών, σκιά, παράδειγμα, δόξα, σοφία, ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ. Der Logos ist dem Philo der Inbegriff und Sitz der Idealwelt (ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ θεοῦ λόγος). Wie ein Künstler sich zuvor ein Modell macht von dem, was er schaffen will, so hat Gott erst die Welt sich ideal abgebildet, s. de mundi opif. §. 5 und die Erläuterungen von *J. G. Müller* (Philo's Buch von der Weltschöpfung, Berlin 1841), S. 149 ff. Ebenso ist der Logos der Vermittler der Offenbarungen Gottes; durch ihn wurden die Theophanien möglich; er heisst der παράκλητος, ἀρχιερεύς, ἱκέτης, πρεσβεύτης ὀπαδὸς τοῦ θεοῦ. Er nährt und pflegt alles Gute als ἀρχὴ καὶ πηγὴ καλῶν πράξεων. Philo kennt bereits den Unterschied von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός, wenn auch die Ausdrücke bei ihm blos in anthropologischer Beziehung vorkommen, de vita Moys. lib. III, p. 672 C: Ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν (λόγος) ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικὸς, καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγὴ, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων. Aber er denkt sich den göttlichen Logos nach Analogie des menschlichen. Insofern der Logos die göttliche Idee ist, entfaltet sich aus ihm alle geistige und sinnliche Wirklichkeit; als Naturkraft gedacht durchdringt er die Welt und ist ihr als Weltgeist immanent. Dass er ihn häufig personificirt, berechtigt noch nicht zu der Annahme einer wirklichen Hypostase, und man wird daher bei der Auslegung der einzelnen Stellen grosse Vorsicht zu üben haben. Indessen hat sich nach den neuesten Untersuchungen (seit *Dorner*) herausgestellt, dass Philo allerdings an einzelnen Stellen sich zur Idee einer wirklichen Hypostase erhebt (Alleg. III, 93; de somn. I, 584. 585; quis rer. div. hær. 509 u. a.), vgl. *F. Keferstein,* Philo's Lehre von den göttl. Mittelwesen, Lpz. 1846; auch *Semisch,* Justin d. M. S. 274. *Baur,* Trin.-Lehre I, S. 59 ff. *Meier,* Trin.-Lehre I, S. 20 ff. und die (§. 19 angef.) Untersuchungen von *Grossmann, Scheffer, Gfrörer, Dähne, Ritter.*

[5]) Ausser bei Philo finden sich noch Spuren der Logosidee in der samaritanischen Theologie, sowie auch bei Onkelos und Jonathan, vgl. *Lücke* a. a. O. Ueber den Adam Kadmon der Kabbalisten, sowie über die Memra und Schechina s. *Bretschneider* a. a. O. S. 233. 236. *Baur,* Gnosis, S. 332. Anm. *de Wette,* bibl. Dogm. §. 157. *Gfrörer,* das Jahrhundert des Heils, Stuttg. 1838. S. 272 ff. *Dorner* I, 1. S. 59.

§. 41.

b. Die christlich-johanneische Logoslehre.

Erst durch das Christenthum erhielt die speculative Vorstellung vom Logos eine praktisch-religiöse Bedeutung [1]), indem das Evangelium Johannis, übereinstimmend mit der nur im Ausdruck verschiedenen paulinischen Lehre [2]), die vollkommene persönliche Gottesoffenbarung in Christo den *Logos* nannte. Dieser christlich-johanneische Logos war nun nicht mehr abstracte Idee, sondern in seiner Idealität zugleich historische Wirklichkeit und religiöse Wahrheit, und eben deshalb von Anfang an die eigentliche Lebenswurzel der christlichen Theologie.

[1]) Schon Philo stempelte zwar die Logosidee dadurch zu einer praktisch-religiösen, dass er sie der hebräischen Volksreligion anpasste durch die Verbindung mit dem Messiasbegriff. Aber diese Verbindung war doch nur eine lose, und selbst der Messiasbegriff war nur ein abstracter, nicht im Sinne der Juden historisch verwirklichter («*die Messiasidee ist in Philo zur todten Kohle geworden; nur das Phlegma ist geblieben*» *Dorner* S. 49); während dagegen die christliche Logosidee nach der einen (speculativ-göttlichen), und die Messiasidee nach der andern (national-menschlichen) Seite hin als eine in der Person Jesu von Nazareth geschichtlich realisirte erscheint (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο).

[2]) Wenn auch der Ausdruck λόγος bei Paulus nicht in dem johanneischen Sinne vorkommt, so findet sich doch auch bei ihm die Idee von einer göttlichen Präexistenz Christi ausgesprochen, namentlich Col. 1, 15—17. 2, 9 u. s. f.; und Aehnliches findet sich bei dem Verfasser des Hebräerbriefes 1, 4 ff. (vgl. 1 Cor. 15, 47. 2 Cor. 4, 4. Röm. 8, 29 u. s. w.). Ueber die neutestam. Trinitätslehre überhaupt s. *Meier* a. a. O. S. 24 ff.

§. 42.

c. Das kirchliche Theologumenon vom Logos bis auf Origenes.

Bei dieser praktischen Idee von dem im Messias historisch erschienenen Logos blieb indessen die christliche Theologie in ihrer weitern Entfaltung nicht stehen.

Sie suchte das in der geschichtlichen Offenbarung Hervortretende auch als im Wesen Gottes selbst begründet zu begreifen, wobei ein tieferes religiöses Interesse nicht zu verkennen ist, das aber häufig dem speculativen weichen musste und mit fremdartigen Philosophemen sich vermischte. Am weitesten standen von dem Speculativen, aber auch von dem tiefer Religiösen, eigenthümlich Christlichen ab die an den jüdischen Typus sich anschliessenden Häretiker (Ebioniten), sowie auch die Aloger, *Theodotus* und *Artemon*, indem sie das Substrat dieser christlichen Gnosis, die Idee vom Logos, durch die Leugnung der Gottheit Christi überhaupt beseitigten. Auch die andere Partei der Monarchianer, *Praxeas*, *Noët* und *Beryll*, hob den Unterschied zwischen Gott dem Vater und dem Logos auf, ohne jedoch damit die wirkliche Offenbarung Gottes in Christo zu leugnen, die sie vielmehr mit allem Nachdruck betonte [1]). Dagegen brachten die Gnostiker die Logosidee in Verbindung mit einer phantastisch ausgebildeten Emanations- und Aeonenlehre und spielten sie somit in das Reich speculativer Mythologie hinüber [2]). Gegen die Erstern suchten nun die Kirchenlehrer das speculative, gegen die Letztern das historische Element, beides aber zunächst in religiös-praktischem Interesse zu bewahren. *Justin* [3]), *Tatian* [4]), *Theophilus* [5]), *Athenagoras* [6]), *Clemens von Alexandrien* [7]) bemühten sich mit Hülfe von Bildern und Analogien, die sie aus der äussern und der menschlichen Natur entlehnten, die Existenz des Logos und sein Verhältniss zum Vater sich klar zu machen, und auch *Tertullian* [8]) erstrebt im mühsamen Ringen mit der Sprache die Deutung des Geheimnisses, während der aller Gnosis abgeneigte *Irenæus* einerseits die fürwitzigen Fragen von der Hand weist, andererseits aber an dem trinitarischen Glauben der Kirche als dem unmit-

telbaren Ausdruck des christlichen Bewusstseins mit Entschiedenheit festhält [9]).

[1]) Vgl. oben §. 23, 1. §. 24, 2 u. 3 und die dort angef. Diss. von *Heinichen*. Während die orthodoxe Lehre beides, die Logosidee und den Messiasbegriff, zusammenfallen liess, hielt die ebionitische Richtung einseitig den letztern fest, ohne ihn durch die erstere zu vergeistigen, die gnostische hingegen blos die erstere, ohne ihn durch den letztern ins Fleisch kommen zu lassen. — Was indessen *Artemon* den Monarchianer betrifft, so äussert *Schleiermacher* (über die sabell. und athan. Vorstellung), dass Artemon gleichwohl mit ernsterer Gesinnung und tieferm religiösen Interesse an der Einheit Gottes möge festgehalten haben, als der frivoler gesinnte *Theodotus*, s. Zeitschrift von *Schleiermacher, de Wette* und *Lücke* III, S. 303. 304, wo zugleich auch wieder die Verschiedenheit dieser Richtung von der des Praxeas und Noët nachgewiesen wird, auf die schon oben §. 24, 4 hingedeutet wurde. Vgl. unten §. 46, 3.

[2]) Schon rein numerär unterscheidet sich die Logoslehre der Gnostiker bedeutend von der katholischen. Während diese den Logos erst als die *einzige* Hypostase kennt, ehe die *Trinitätslehre* weiter sich entwickelte (wovon unten), bevölkert der Gnosticismus den Himmel mit einer Menge von Aeonen. *Basilides* hat 365 Geisterreiche (οὐρανοί, an der Spitze der letzten den ἄρχων) und schiebt zwischen den höchsten Gott und den Logos noch den νοῦς ein, von welchem erst wieder der Logos emanirt, und weiter dann die φρόνησις, σοφία, δύναμις, δικαιοσύνη und εἰρήνη, so dass diese sieben in Verbindung mit dem θεὸς ἄῤῥητος (ἀνωνόμαστος) selbst die erste Ogdoas bilden. Noch künstlicher ist das zugleich in Syzygien sich erweiternde System des *Valentin*. Vgl. *Neander, Matter, Baur* in den §. 23 angeführten Werken.

[3]) Justin *) schliesst sich grossentheils, doch mehr der Form als dem Inhalte nach, an Philo an; denn ihm ist eben der Logos, durch welchen Gott die Welt geschaffen und durch den er sich in den Theophanien offenbart hat, identisch mit dem Sohne, dem in der Menschheit Erschienenen, mit Christus Jesus. Vgl. Apol. II, 6: Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου (Θεοῦ), ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱὸς, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε· Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν Θεὸν λέγεται· ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἄγνωστον σημασίαν· ὃν τρόπον καὶ τὸ Θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτῆρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει. Worauf er dann zur Menschwerdung selbst übergeht. Das Erzeugtwerden des Logos denkt sich Justin dial. cum

*) «*Die apostolischen Väter machen von der Logoslehre noch keinen Gebrauch, sondern bleiben bei einfachen aphoristischen und unentwickelten Aeusserungen über die göttliche Würde Christi stehen*» *Semisch* II, S. 275 ff.; vgl. indessen *Meier*, Gesch. der Trin. I, S. 47 ff., welcher (S. 51) in jenen ältesten Vorstellungen einen Fortschritt von den Ideen der Offenbarung u. s. w. zu den Anfängen der immanenten Trinität sieht.

Tryph. c. 61 als ein προέρχεσθαι ἀπὸ τοῦ πατρός, als ein γεννᾶσθαι, προβάλλεσθαι, und bedient sich zur Veranschaulichung der Sache mehrerer Bilder. So wird das menschliche Wort gesprochen, ohne dass der Sprechende etwas von seinem Wesen verliert, die Flamme entzündet sich an der Flamme, ohne dass diese dadurch geschmälert werde u. s. w. (Ueber den unächten Zusatz ἀλλ' οὐ τοιοῦτον s. die Anm. bei Maran: Si quis tamen retineat hæc verba, scribenda sunt cum interrogationis nota, ut in ed. Lond.) Dagegen verwirft Justin dial. c. Tr. 128 das Bild des Strahls und der Sonne; er will eben so wenig ein ἀποτέμνεσθαι, als ein ἐκτείνεσθαι; s. *Dorner* II, 1 S. 428.

[4]) Tatian contra Græc. c. 5 bedient sich ähnlicher Bilder wie Justin. Der Logos existirte (ὑπέστησε) erst immanent im Vater (Gott), sprang aber (προπηδᾷ) auf dessen Willen aus ihm hervor, und wurde so ἔργον πρωτότοκον des Vaters, ἀρχὴ τοῦ κόσμου. Die Zeugung ist geschehen κατὰ μερισμόν, nicht κατ' ἀποκοπήν.

[5]) Theoph. ad Autol. II, 10 handelt am ausführlichsten von dem Hervorgehen des Logos aus Gott und bei ihm tritt die Unterscheidung zwischen λ. ἐνδιάθετος und λ. προφορικός zuerst in dieser bestimmten Form heraus (*Baur*, Trin.-Lehre S. 167): Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. Desgleichen c. 22: Οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλ' ὡς ἀληθεια διηγεῖται τὸν λόγον, τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. Πρὸ γάρ τι γίνεσθαι, τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα· ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικὸν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως· οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας, καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν.

[6]) Athen. Leg. c. 10 nennt den Sohn Gottes (im Gegensatz gegen die Göttersöhne der Heiden) λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. Die Unterscheidung von ἐν ἰδέᾳ und ἐν ἐνεργείᾳ entspricht der von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός. Vgl. *Baur* a. a. O. S. 170 ff. *Dorner* S. 440.

[7]) Bei Clemens bildet die Logoslehre den Kern seiner ganzen Theologie und den Athem seiner religiösen Gefühle und Empfindungen. Ohne Logos kein Licht und Leben (Cohort. p. 87). Er ist der göttliche Menschenerzieher (παιδαγωγός). Pæd. III, 12 p. 310: Πάντα ὁ λόγος καὶ ποιεῖ καὶ διδάσκει καὶ παιδαγωγεῖ· ἵππος ἄγεται χαλινῷ καὶ ταῦρος ἄγεται ζυγῷ· θηρία βρόχῳ ἁλίσκεται· ὁ δὲ ἄνθρωπος μεταπλάσσεται λόγῳ· ᾧ θηρία τιθασσεύεται καὶ νηκτὰ δελεάζεται καὶ πτηνὰ κατασύρεται κτλ. Vgl. den schönen Hymnus εἰς τὸν παιδαγωγόν am Schlusse des Werkes. Durch den Logos hat Gott die Welt geschaffen; ja der Logos selbst ist der Weltschöpfer (ὁ τοῦ κόσμου καὶ ἀνθρώπου δημιουργός), er hat das Gesetz gegeben, die Propheten inspirirt, von ihm aus gingen die Theophanien, Pæd. I, 7 p. 132—134; II, 8 p. 215; II, 10 p. 224. 229; III, 3 p. 264; III, 4 p. 269 vgl. p. 273. 280. 293. 297. 307; Strom. I, 23 p. 421. 422; VII, 1 p. 833. Ihm ist der Logos (wie dem Philo), auch abgesehen von der Menschwerdung, der ἀρχιερεύς, Strom. II, 9

p. 453. 500. Er ist das Angesicht Gottes (πρόσωπον), durch welches Gott geschaut wird, Pæd. I, 7 p. 132. Der Logos steht höher als Mensch und Engel, doch dem Vater untergeordnet; *Hauptstelle* Strom. VII, 2 p. 831: Auf der Erde ist das vorzüglichste Wesen der Mensch, nämlich der fromme; im Himmel der Engel, der ein reineres und vollkommneres Wesen ist. Τελειωτάτη δὴ καὶ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ βασιλικωτάτη καὶ εὐεργετικωτάτη ἡ υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχὴ, ἣ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς, καὶ τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίζει, ἀκαμάτῳ καὶ ἀτρύτῳ δυνάμει πάντα ἐργαζομένη, δι' ὧν ἐνεργεῖ τὰς ἀποκρύφους ἐννοίας ἐπιβλέπουσα. Οὐ γὰρ ἐξίσταταί ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ· οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντη δὲ ὢν πάντοτε, καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμὸς, πάντα ὁρῶν, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα, δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν. Τούτῳ πᾶσα ὑποτέταχται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ θεῶν, τῷ λόγῳ τῷ πατρικῷ τὴν ἁγίαν οἰκονομίαν ἀναδεδειγμένῳ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, δι' ὧν καὶ πάντες αὐτοῦ οἱ ἄνθρωποι· ἀλλ' οἱ μὲν κατ' ἐπίγνωσιν, οἱ δὲ οὐδέπω· καὶ οἱ μὲν ὡς φίλοι, οἱ δὲ ὡς οἰκέται πιστοὶ, οἱ δὲ ὡς ἁπλῶς οἰκέται. (Die ächte Erkenntniss des Logos ist das Vorrecht des wahren Gnostikers.) Ihm, dem Logos, gebührt göttliche Verehrung, VII, 7 p. 851; quis div. salv. p. 956. — Ueber die Art der Zeugung finden wir bei Clemens weniger ausgesprochen, als bei den Vorigen. (Ueber sein Verhältniss zu diesen s. *Münscher* Hdb. I, S. 422.) Er legt mehr Gewicht auf die Immanenz des Logos. Dieser ist ihm nicht nur das *gesprochene*, sondern das *sprechende* Schöpferwort Gottes, s. *Dorner* S. 446. Auch geht bei Clemens neben der concreten, persönlichen Vorstellung vom Logos immer noch jene allgemeinere nebenher, wonach er als gleichbedeutend erscheint mit dem höhern Geistes- und Vernunftleben, dem Leben der Ideen überhaupt, von welchem auch die vorchristliche Welt bewegt wurde, vgl. Strom. V, p. 654; und daher wohl auch der Vorwurf des Photius (Bibl. Cod. 109), Clemens habe einen doppelten Logos des Vaters gelehrt und nur der geringere sei auf der Erde erschienen, s. *Baur*, Trin.-Lehre S. 195. Wer nun freilich blos im Interesse der strengen dogmatischen Entwicklung die clementinischen Stellen verfolgt, wird sich unbefriedigt fühlen und mit *Münscher* (Hdb. I, S. 418) «*blosse Declamationen*» sehen, «*aus denen sich keine genauen Begriffe ableiten lassen.*» Wer aber auf die Totalität der religiösen Anschauung ausgeht, dürfte wohl *Möhler* beistimmen, dass Clemens «*vor allen übrigen Vätern dieser Periode* das Dogma vom Logos *mit anziehender Klarheit*, besonders aber *mit der innigsten Wärme und Begeisterung beschrieben und — besungen habe*» (Patrol. S. 460. 461).

[8]) Tert. adv. Prax. c. 2: Nos unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam œconomiam dicimus, ut unici Dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Cap. 5: Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus præter illum. Ceterum ne tunc quidem solus: habe-

bat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet etc. Cap. 8: Protulit enim Deus sermonem, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium; nam et istæ species probolæ sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt. Ja c. 9 heisst der Sohn — *portio* des Vaters. Vgl. *Neanders* Antign. S. 476 ff. 366. «*Auf der einen Seite beurkundet Tert. das Bestreben, die vollkommene Gleichheit zwischen V. u. S. festzuhalten — auf der andern wird aber die Ungleichheit so offenbar zugestanden oder vorausgesetzt, sie spricht sich überall so merklich und gleichsam unwillkürlich aus, sie wurzelt endlich so tief in der ganzen Ansicht und Redeweise, dass sie unbedenklich für die eigentlichste und innerste Vorstellung Tertullians angesehen werden kann*» *Schwegler*, Mont. S. 41. Nach *Dorner* S. 588 ist bei Tert. eine dreifache filiatio zu unterscheiden, und das Neue und für die Folgezeit Epoche Bildende in der Lehre Tertullians besteht ihm darin, dass er zur Bezeichnung des Persönlichen das Wort «*Sohn*» aufstellt (statt «Wort»), s. S. 600. Zugleich hat Tert. das Eigene, dass er die drei Momente der Trinität als eben so viele Zeitperioden unterscheidet, adv. Prax. c. 12 u. 13. *Baur*, Trin.-Lehre S. 176; vgl. *Meier* S. 80 ff.

[9]) Iren. adv. Hær. II, 28 p. 158: Si quis itaque nobis dixerit: Quomodo ergo filius prolatus a patre est? dicimus ei, quia prolationem istam sive generationem sive nuncupationem sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit, non Valentinus, non Marcion, neque Saturninus, neque Basilides, neque Angeli, neque Archangeli, neque Principes, neque Potestates, nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius. Inenarrabilis itaque generatio ejus quum sit, quicunque nituntur generationes et prolationes enarrare, non sunt compotes sui, ea, quæ inenarrabilia sunt, enarrare promittentes. Quoniam enim ex cogitatione et sensu verbum emittitur, hoc utique omnes sciunt homines. Non ergo magnum quid invenerunt, qui emissiones excogitaverunt, neque absconditum mysterium, si id, quod ab omnibus intelligitur, transtulerunt in unigenitum Dei verbum, et quem inenarrabilem et innominabilem vocant, hunc, *quasi ipsi obstetricaverint,* primæ generationis ejus prolationem et generationem enuntiant, adsimilantes eum hominum verbo emissionis (scilicet λόγῳ προφορικῷ). Der Glaube an den *Sohn* ruht dem Irenæus einfach auf der παράδοσις. Ihm ist der Logos sowohl Vernunft (Weisheit), als Wort, adv. Hær. IV, 20. 1: Adest enim ei (Deo) semper Verbum et Sapientia (Fil. et Spir.), per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Der Sohn ist dem Vater in allem gleich, adv. Hær. II, 13: Necesse est itaque, et eum, qui ex eo est Logos, imo magis autem ipsum Nun, cum sit Logos, perfectum et inpassibilem esse. — Da übrigens Irenæus alles praktisch fasst, so weiss er weniger vom Logos zu sagen *vor* seiner Menschwerdung, als von Christo, dem Gottmenschen (wovon später). Ihm ist (IV, 6. 6) der Vater das Unsichtbare des Sohnes, und der Sohn das Unsichtbare des Vaters; oder (im Anschluss an einen ungenannten Schriftsteller) es ist der Sohn das Maass des Vaters, IV, 2. 2; ja Sohn

und Geist heissen auch wohl Gottes Hände. Vgl. *Möhler*, Patrologie S. 357 ff. *Münscher*, Handb. I, S. 411 ff. *Duncker* a. a. O. S. 40 ff. *Dorner* S. 467 ff. *Baur*, S. 172 ff.

§. 43.

d. Die Logoslehre des Origenes.

Wenn schon *Tertullian* durch den Ausdruck «Sohn» das Persönliche des Logos mehr und bestimmter hervorhob, als früher geschehen war [1]), so schloss sich nun auch *Origenes* mit Entschiedenheit an diesen Sprachgebrauch an [2]), und wurde dadurch auf den Begriff einer ewigen Zeugung geführt [3]), den er zwar von aller physischen Emanation rein zu halten suchte [4]), der aber gleichwohl zu neuen Missverständnissen hinführte und die Quelle neuer Streitigkeiten wurde [5]).

[1]) S. den vor. §. Note 8.

[2]) Tom. I in Joh. Opp. IV, p. 22 sqq. Er tadelt es, dass Viele sich einseitig an den Ausdruck Logos halten (ἐπὶ δὲ μόνης τῆς λόγος προσηγορίας ἱστάμενοι) und nicht aus den übrigen Christo beigelegten Prädicaten auf die Identität der Begriffe Logos und Sohn zu schliessen vermögen; ferner, dass sie den Ausdruck *Logos* auf das *Wort* beschränken, indem sie sich einbilden, die προσφορὰ πατρική bestehe οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς. Der Logos ist ihm nicht blosses Wort, sondern übersinnliche, lebendige Hypostase, der Inbegriff der Ideen, die selbstständige persönliche Weisheit Gottes; vgl. in Joh. I, 39 l. c. p. 39: Οὐ γὰρ ἐν ψιλαῖς φαντασίαις τοῦ Θεοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἡ σοφία αὐτοῦ, κατὰ τὰ ἀνάλογον τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐννοήμασι φαντάσματα· εἰ δέ τις οἷός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων, περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους, ζῶσαν καὶ οἱονεὶ ἔμψυχον ἐπινοεῖν· εἴσεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν σοφίαν τοῦ Θεοῦ, καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν, ὁ Θεὸς ἔκτισέ με κτλ. Vgl. de princ. I, 2. 2: Nemo putet, nos *insubstantivum* dicere, cum filium Dei sapientiam nominamus etc. und so nennt er auch contra Cels. VI, 64 den Logos οὐσίαν οὐσιῶν, ἰδέαν ἰδεῶν; vgl. *Thomasius* S. 113. Was daher vom *Logos* gilt, in Beziehung auf die Schöpfung, gilt geradezu vom *Sohn*. Er ist das Organ der Weltschöpfung. Wie ein Haus oder ein Schiff nach der Idee des Baumeisters geschaffen wird, so schuf Gott die Welt nach den in der Weisheit liegenden Ideen, vgl. Tom. XXXII in Joh. (Opp. IV, p. 449) und de princ. I, 2 (Opp. I, p. 53). Gott war nie ohne die Weisheit (den Sohn); denn entweder müsste man behaupten, Gott habe nicht zeugen *können*, oder er habe nicht zeugen *wollen*, was beides widersinnig und gottlos wäre. Bei aller Neigung zur Abstraction behilft sich übrigens auch Origenes mit Bildern. Aus-

ser dem schon verbrauchten Vergleich mit der Sonne und deren Strahlen, bedient er sich auch noch eines neuen von einer Bildsäule und deren Copie in verjüngtem Maassstabe, obwohl er diesen Vergleich mehr auf den menschgewordenen Sohn (auf Christus im Fleische), als auf den vorweltlichen (den Logos) bezieht. Beides fliesst ihm aber in einander.

[3]) Wie weit dieser Begriff der Zeugung consequent von ihm festgehalten werde, lässt sich freilich nicht bestimmen, da nicht klar wird, ob sie im *Wesen* oder im *Willen* des Vaters angenommen werden müsse, s. *Baur* S. 204; doch vgl. *Dorner* S. 640 ff.

[4]) De princ. I, 4 (Opp. I, p. 55; *Redep.* p. 110): Infandum autem est et illicitum, Deum patrem in generatione unigeniti Filii sui atque in subsistentia ejus exæquare alicui vel hominum vel aliorum animantium generanti etc., und dann weiter unten (*Redep.* p. 112): Observandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsis depingunt, ut divinam naturam in partes vocent, et Deum patrem quantum in se est dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari non solum extremæ impietatis sit, verum etiam ultimæ insipientiæ, nec omnino ad intelligentiam consequens, ut incorporeæ naturæ substantialis divisio possit intelligi. — «Wie der Wille aus dem Verstande hervorgeht, ohne dass jener von diesem getrennt wird, so möge man sich den Process denken» (allerdings ein abstracteres, aber auch farbloseres Bild, als das vom menschlichen Worte).

[5]) Einmal ging aus der strengen Hypostasirung die Unterordnung des Sohnes unter den Vater hervor (vgl. unten §. 46), sodann wurde der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ, der doch unverkennbar im neuen Testamente von dem historischen Christus gebraucht wird*), mit dem metaphysisch-dogmatischen Schulausdrucke verwechselt, und eben damit war der Keim zu neuen Streitigkeiten gelegt, die am Ende dahin führen mussten, sich auf biblischem Grunde des Unterschiedes wieder bewusst zu werden. Anders fasst es freilich *Dorner* a. a. O., der gerade in dieser Lehre von der ewigen Zeugung einen dankenswerthen Fortschritt sieht. Um zu diesem den «*Kern des Christenthums enthaltenden Mysterium zu gelangen, hatte die Subordination den Charakter einer Hülfslehre*»; sie ist (ältere Ausg. S. 42) «*ein Nothbehelf, um an die Stelle der bisherigen die hypostatischen Unterschiede in Gott nur schwebend festhaltenden Logoslehre mit Entschiedenheit die Wirklichkeit mehrerer göttlichen Hypostasen zu setzen.*»

---

*) «*Je mehr ich mich in die Denk- und Sprechweise des N. Test. versetze, desto mehr spreche ich entschieden aus, dass der historische Sohn Gottes unmittelbar und schlechthin im N. Test. nicht Gott genannt werden kann, ohne das monotheistische Denksystem der Apostel bis auf den Grund zu zersprengen*» *Lücke*, Stud. u. Krit. 1840. 1. S. 91. Vgl. auch *Redepenning*, Origenes II, S. 88.

§. 44.

Heiliger Geist.

**Keil,* ob die ältesten Lehrer einen Unterschied zwischen Sohn und Geist gekannt? in *Flatts* Magazin für christliche Dogmatik und Moral, Bd. IV, S. 34 ff. *Georgii,* dogmengeschichtl. Untersuchungen über die Lehre vom h. Geist bei Justin d. M., in den Studien der Geistlichkeit Würtembergs von *Stirm,* X, 2 S. 69 ff. *Hasselbach,* in den theol. Stud. u. Krit. J. 1839, H. 2 S. 378 ff. *Semisch,* Justin d. Märt. II, S. 305 ff.

Wie die biblische Lehre vom Sohne Gottes, so hatte auch die vom heiligen Geiste eine praktisch-religiöse Bedeutung, indem man entweder an die prophetische Wirksamkeit desselben oder an sein Zeugniss in den Herzen der Gläubigen dachte [1]). Sowie man aber, über die Offenbarungstrias hinausschreitend, das Wesen des Geistes an sich und dessen Verhältniss zum Vater und zum Worte mit dem Gedanken aufzufassen sich bemühte, verwickelte man sich in Schwierigkeiten, welche zu lösen die Aufgabe der speculativen Theologie ward. So wurde von Mehrern die alttestamentliche *Weisheit,* aus der die Logoslehre sich entwickelte, auch wieder als *πνεῦμα ἅγιον neben* das Wort gestellt [2]), oder es wurden Logos und Geist, wenn auch nicht völlig identificirt, so doch nur undeutlich unterschieden [3]), und letzterer erschien auch wohl (unpersönlich gefasst) als blosse göttliche Eigenschaft, Gabe und Wirkung [4]); doch drängte am Ende die logische Consequenz zur Hypostasirung des Geistes und zur bestimmten Unterscheidung vom Worte hin [5]).

[1]) Es ist nicht zu vergessen, dass die *Offenbarungstrias* schon lange fertig war, ehe man mit der *Wesenstrias* aufs Reine gekommen (vgl. den folg. §. Note 1). In jener hat das πνεῦμα ἅγιον seine bestimmte Stellung neben dem Vater und dem Sohne. — Bei den apostolischen Vätern finden sich nur aphoristische Aeusserungen über den h. Geist. *Justin* hebt besonders das πνεῦμα προφητικόν heraus (in der Apologie kommt der Ausdruck 22 mal, im Trypho 9 mal vor, s. *Semisch* II, S. 332. Anm.), während er von der fortgehenden Wirksamkeit desselben auf die Gläubigen nichts zu sagen weiss (ebend. S. 329). Dagegen nennt *Irenæus* III, 24. 1 den heil. Geist die «communitas Christi, confirmatio

fidei nostræ, scala ascensionis ad Deum», vgl. III, 17; V, 6; V, 10 und die Lehre von der Kirche. Zugleich aber ist er ihm auch der prophetische Geist, und zwar unterscheidet er ihn als das beseelende und begeisternde Princip von der Beseelung und Begeisterung selbst, adv. Hær. V, 12. 2: Ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς ἡ καὶ ψυχικὸν ἀπεργαζομένη τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν τὸ καὶ πνευματικὸν αὐτὸν ἀποτελοῦν .... ἕτερον δέ ἐστι τὸ ποιηθὲν τοῦ ποιήσαντος· ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀέννaον. Vgl. *Duncker* S. 60 ff.

[2]) *Theophilus* ad Aut. I, 7: Ὁ δὲ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα, wo entweder σοφία das blosse Synonym von λόγος oder ein ferneres Glied bildet; im erstern Falle würde der Geist fehlen, im letztern würde er mit der σοφία identificirt sein, was auch in der That zu II, 15 stimmt, wo θεός, λόγος und σοφία die Theophilische Trinität bilden, vgl. §. 45. — *Irenæus* IV, 20 p. 253: Adest enim ei (Deo) semper verbum et sapientia, Filius et Spiritus .... ad quos et loquitur, dicens: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; weiter unten: Deus omnia *verbo* fecit et *sapientia* adornavit; vgl. IV, 7 p. 236: Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. Filius et Spir. S., verbum et sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli. *Tertull.* adv. Prax. c. 6: Nam ut primum Deus voluit ea quæ cum Sophiæ ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, Rationem et Sophiam, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta jam, quantum in Dei sensu. Hoc enim eis deerat, ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur. Vgl. Cap. 7 und die Formel de orat. I, ab init.: Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utrumque Jesus Christus, dominus noster.

[3]) Seit *Souverain* (Platonismus der KV. S. 329 ff.) haben die meisten Dogmenhistoriker angenommen, dass die ältesten Kirchenlehrer, und namentlich Justin, keinen realen Unterschied zwischen Logos und Geist gemacht haben. Auch von den neuesten Forschern sind mehrere zu diesem Resultate gelangt. So *Georgii* a. a. O. S. 120: «*So viel ist klar, dass das Verhältniss zwischen Logos und Pneuma bei Justin ein unbestimmtes und fliessendes ist, und dass, je weniger bei ihm der Geist eine specifische Function neben dem Logos hat, um so weniger jene Trennung durch ein dogmatisches Bedürfniss hervorgerufen, sondern nur durch den Conflict veranlasst sein konnte, in welchen die den Vätern historisch überkommene Lehre vom Geist mit der vom Logos gerieth.*» Vgl. *Hasselbach* a. a. O. Dagegen hat *Semisch* den Märtyrer gegen diesen Vorwurf zu vertheidigen gesucht. Eine Hauptstelle ist: Apol. I, 33: Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι, vgl. c. 36. Allerdings ist da von dem πνεῦμα Luc. 1, 35 die Rede, woraus noch nicht auf eine durchgängige Identificirung von Logos und Geist geschlossen werden kann. Immerhin aber ist diese örtliche Verwechslung vorhanden und kann nicht damit beseitigt werden, dass man den

Logos überhaupt als geistiges Wesen sich gedacht habe. Ja, wenn Tert. adv. Prax. c. 26 ein Aehnliches thut, so ist dies gerade ein Beweis, dass auch andere Väter ausser Justin zu dieser Verwechslung geneigt waren. Dasselbe gilt von der Art, wie die Inspiration der Propheten bald dem Logos, bald dem Pneuma zugeschrieben wird, Apol. I, 36 u. a. Stellen. (Man darf nur nicht vergessen, dass nach dem bibl. Sprachgebrauche selbst die Unterscheidung nicht mit scharfer dogmatischer Consequenz festgehalten ist.) Daneben finden sich denn allerdings wieder Stellen, in welchen die Unterscheidung mit Bestimmtheit hervortritt, Apol. I, 6; I, 13; I, 60 (vgl. §. 46). Eine förmliche Confusion findet sich unstreitig bei Theophilus ad Aut. II, c. 10: Οὗτος (ὁ λόγος) ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας, καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων· οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται, ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο· ἀλλὰ ἡ σοφία ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα ἡ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ, ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ. Vgl. die obige Stelle unter Note 2.

[4]) Justin der M. bezeichnet gelegentlich den heiligen Geist auch blos als δωρεά, Coh. ad græc. c. 32, obgleich er ihm wieder (Apol. I, 6) in der Trias den dritten Platz anweist. In welchem Verhältniss der heilige Geist zu den Engeln gedacht wurde? vgl. *Neander* Kirchengesch. I, S. 1040. Studien u. Kritiken 1833, S. 773 ff.: letzteres gegen *Möhler*, theol. Quartalschrift 1833, Heft 1 S. 49 ff. (vgl. unten §. 50).

[5]) Tert. adv. Prax. 8: Tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Ibid. 30: Spir. S. tertium nomen divinitatis et tertius gradus majestatis. Dem Geiste wird indessen eine untergeordnete Stelle angewiesen, wenn er als Dei villicus, Christi vicarius gefasst wird, Præscr. 28; vgl. *Schwegler*, Mont. S. 44. — Origen. Comment. in Joh. T. II, 6 (Opp. T. IV, p. 60. 61) hypostasirt den Geist, jedoch mit Unterordnung unter den Vater und auch wieder unter den Sohn, durch den er, wie alles, *geschaffen* ist, wenn gleich durch seine göttliche Erhabenheit von allen übrigen Geschöpfen unterschieden: Ἡμεῖς μέντοιγε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσιέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων, τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων. Vgl. T. XIII, 25 p. 234; u. 34 p. 244: Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τρέφεσθαι λέγειν. Immerhin aber findet zwischen dem Geiste Gottes und den übrigen von Gott geschaffenen Geistern eine unendliche Kluft statt, vgl. Comm. in ep. ad Roman. VII (Opp. IV, p. 593). In der freilich nur in der Rufin. Uebersetzung vorhandenen Stelle de princ. I, 3. 3 (Opp. I, 1 p. 61; *Redep.* p. 123) bekennt Origenes, dass ihm bis dahin keine Stelle in der heiligen Schrift vorgekommen sei, in welcher der heilige Geist ein Geschöpf genannt werde, während ihm gerade später diese Behauptung von Epiphanius, Justinian u. A. vorgeworfen wurde, vgl. Epiph. 64, 5. Hier. ad Avit. ep. 94. *Münscher* von *v. Cölln* S. 194. *Schnitzer* S. 43. *Neander*, Kirchengeschichte I, 3 S. 1040. *Thomasius* S. 144 ff. *Rede-*

penning, Origenes II, S. 309 ff. und die weiter dort angeführten Stellen.

§. 45.

Trias.

Die Lehre von Gott Vater, Sohn und Geist ist Urlehre des Christenthums [1]), bezieht sich aber im N. Test. lediglich auf die christliche Oekonomie, ohne Anspruch auf speculative Bedeutsamkeit, weshalb sie nur im engen Anschluss an die Geschichte Jesu und das von ihm vollendete Werk richtig begriffen werden kann [2]). Demnach gehörte auch der Glaube an Vater, Sohn und Geist, auch abgesehen von aller speculativen Entwicklung der Logoslehre, zur *Regula fidei*, und findet sich in dieser historisch-epischen Fassung, ohne weitere Verknüpfung zur Einheit, in dem sogenannten apostolischen Symbolum vor. Der griechische Name τριάς erscheint zuerst bei Theophilus [3]), der lateinische, dogmatisch erweiterte Ausdruck *trinitas* bei Tertullian [4]).

[1]) Matth. 28, 19 (insofern die Taufformel ächt ist); 1 Cor. 12, 4—6. 2 Cor. 13, 13 u. a., wozu die Commentare zu vergleichen, *de Wette's* biblische Dogmatik, §. 238. 267, und besonders *Lücke* in den Studien und Kritiken 1840, 1.

[2]) Weshalb auch neuere Dogmatiker, wie *Schleiermacher* und *Hase* (2. Aufl. S. 626) den Locus erst ans Ende des Systems bringen.

[3]) Theoph. ad Aut. II, 15: Αἱ τρεῖς ἡμέραι [πρὸ] τῶν φωστήρων γενυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. Τετάρτῳ δὲ τύπῳ [τόπῳ] ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτὸς, ἵνα ᾖ θεὸς, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος. Das Wort τριάς findet sich also vor, aber keineswegs der kirchliche Begriff der Trinität; denn da der ἄνθρωπος als vierter genannt wird, so ist an keine in sich abgeschlossene, zur Einheit verbundene Dreizahl zu denken, und zudem ist auch hier wieder statt des Geistes die σοφία genannt. Vgl. *Suicer*, thesaur. s. v. τριάς, wo die Stelle aus der (unächten) Schrift Justins de expositione fidei p. 379 (Μονὰς γὰρ ἐν τριάδι νοεῖται καὶ τριὰς ἐν μονάδι γνωρίζεται κτλ.) für den Sprachgebrauch dieser Periode eben so wenig etwas beweist, als die fälschlich dem Lucian zugeschriebene Schrift φιλόπατρις, aus der Stellen angeführt werden. Clem. Strom. IV, 7 p. 588 kennt wohl eine ἁγία τριάς, aber eine anthropologische (Glaube, Liebe, Hoffnung). Ueber den Sprachgebrauch des Origenes s. *Thomas*. S. 285.

[4]) *Tert.* de pud. c. 21: Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est *Trinitas* unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus S., wonach also der heil. Geist das die *Einheit* der Personen constituirende Princip, oder (nach *Schwegler*, Montan. S. 171) die den Personen gemeinschaftliche geistige Substanz wäre. Vgl. adv. Prax. 2 u. 3. An diesen Sprachgebrauch schlossen sich sofort *Cyprian* und *Novatian* an. Cypr. Ep. 73, p. 200 (in Beziehung auf die Taufe). Novat. de Trinitate.

§. 46.

Monarchianismus und Subordination.

Die strenge Unterscheidung der Hypostasen (Personen) in der Trias führte zunächst zu dem System der Subordination, wonach der Sohn unter den Vater, der Geist unter den Vater und den Sohn dem Range nach gestellt wurde [1]), was zugleich einen Schein des Tritheismus mit sich führte [2]). Diesen Schein mussten die Orthodoxen, den Monarchianern gegenüber, abwehren, welche, um die Einheit Gottes festzuhalten, den Personalunterschied aufgaben und sich damit den Vorwurf einer Vermengung der Personen (Patripassianismus) oder gar einer die Gottheit Christi leugnenden häretischen Richtung zuzogen [3]). Nun aber wurde eben durch Origenes das System der Hypostasirung und somit auch der Unterordnung dergestalt auf die Spitze gestellt [4]), dass die Orthodoxie in Heterodoxie umzuschlagen drohte, woraus sich in der folgenden Periode der arianische Streit entwickelte.

[1]) *Justin. M.* Apol. I, c. 13: .... υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες (scil. τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν) καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει. Vgl. I, 6 u. I, 60. — Auch bei *Irenæus* finden sich Stellen, welche die Unterordnung zu begünstigen scheinen, z. B. II, 28. 6. 8; V, 18. 2: Super omnia quidem pater, et ipse est caput Christi; während nach andern Aussprüchen ihm der Logos ganz Gott ist und kein subordinirtes Wesen (vgl. §. 42, Note 9). «*Es lässt sich in der That nicht leugnen, dass Ir. sich in diesem Punkte widerspricht, und es würde ein durchaus verkehrtes und vergebliches Bemühen sein, diesen Widerspruch durch künstliche Deutung verdecken zu wollen*» *Duncker* S. 56; vgl. S. 70 ff. *Dorner* S. 409 ff. — *Tert.* adv. Prax. c. 2:

Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie: unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species in nomine Patris et Filii et Spir. S. deputantur. Vgl. c. 4 ff.

[2]) So sagt *Justin* dial. c. Tryph. c. 56: Vater und Sohn seien nicht γνώμῃ, sondern ἀριθμῷ verschieden, und *Tertullian* (adv. Prax. c. 10) folgert aus dem Satze, dass, wenn ich eine Frau habe, ich darum noch nicht die Frau selbst bin, dass somit auch Gott, wenn er einen Sohn hat, noch nicht der Sohn selbst ist. Den Vorwurf des Tritheismus weist Tertullian zurück adv. Prax. 3: Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotæ, quæ major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus Diis seculi ad unicum et Deum verum transfert, non intelligentes *unicum* quidem, sed *cum sua œconomia* esse credendum, expavescunt ad œconomiam. Numerum et dispositionem trinitatis, divisionem præsumunt unitatis; quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis prædicari, se vero unius Dei cultores præsumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta, hæresin faciat, et trinitas rationaliter expensa, veritatem constituat. Vgl. auch *Novatian* de trin. 22: Unum enim, non unus esse dicitur, quoniam nec ad numerum refertur, sed ad societatem alterius expromitur. .... Unum autem quod ait, ad concordiam et eandem sententiam et ad ipsam caritatis societatem pertinet, ut merito unum sit pater et filius per concordiam et per amorem et per dilectionem. Auch beruft er sich auf Apollos und Paulus, 1 Cor. 3: qui autem plantat et qui rigat, unum sunt.

[3]) Ueber die verschiedenen Klassen von Unitariern s. oben §. 24, und §. 42. Es versteht sich von selbst, dass die, welche Christum für einen blossen Menschen hielten, auch von keiner Trinität etwas wissen konnten; man kann sie deistisch-rationalistische Antitrinitarier nennen; Gott war ihnen in seiner abstracten Einheit so sehr von der Welt und in seinen Himmel gebannt, dass auch in Christo keine Wohnung für ihn da war. Ganz anders die, welche gerade aus Furcht, Christum herabzusetzen, lehrten, dass Gott selbst unmittelbar *in* ihm Mensch geworden sei, ohne dass sie nöthig fanden, eine besondere Hypostase dafür zu erfinden; diese könnten wir eher mit *Heinichen* (de Alog. S. 34) *modalistische* oder auch, wenn man das Verhältniss Gottes zu Christo dem zur Welt vergleichen will, *pantheistische* Antitrinitarier nennen, denn sie dachten sich Gott gleichsam ausgebreitet, ausgedehnt in die Person Christi. Dahin gehören die Vorläufer des Sabellius, *Praxeas* und *Beryll*, der eine von Tert., der andere von Orig. bekämpft. Die Meinung des Praxeas, dass Vater, Sohn und Geist einer und derselbe seien (ipsum eundemque esse), was im Grunde auf das spätere ὁμοούσιος hinauslief, wurde von Tertullian dahin gedeutet, ipsum patrem passum esse (adv. Prax. c. 20. 29), woraus der spätere Ketzername Patripassiani, Philastr. Hær. 65. Aehnlich war die Meinung des *Noët*, Theod. Fab. Hær. III, 3: Ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα, τῶν ὅλων δημιουργόν· ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βού-

ληται· καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον, καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον· ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησε· ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, καὶ πάλιν αὖ παθητὸν καὶ θνητόν. Ἀπαθὴς γὰρ ὢν, φησὶ, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπέμεινε· τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον. Vgl. Epiph. Hær. VII, 1. *Dorner* S. 532: «*Es verdient Anerkennung und Beachtung, dass Noët bereits den Patripassianismus vervollkommnet und ihn des ethnischen, Gottes Physis unmittelbar verendlichenden Scheines entkleidet, den er noch bei Praxeas gehabt.*» Die patripassianische wie die pantheistische Consequenz suchte Beryll dadurch zu vermeiden, dass er *nach* der Vereinigung mit der Menschheit einen Unterschied zugab, Eus. VI, 33: Βήρυλλος ὁ μικρῷ πρόσθεν δεδηλωμένος Βοστρῶν τῆς Ἀραβίας ἐπίσκοπος τὸν ἐκκλησιαστικὸν παρεκτρέπων κανόνα, ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. Vgl. *Ullmann* in der §. 24, Note 5 angef. Diss. und *Fork*, diss. christol. Beryll. Bostren. Nach *Baur* (Trin.-L. S. 289) würde Beryll in *eine* Klasse mit Artemon und Theodotus zu setzen sein; vgl. auch *Meier* (Trin.-Lehre S. 114), der jedoch einen gemüthlichen Unterschied zwischen ihnen annimmt. Vgl. das Weitere bei *Dorner* S. 545. In die Reihe der Männer von Noëts Richtung gehört auch *Beron* mit seinen Genossen, gegen welchen Hippolyt auftrat; worüber gleichfalls *Dorner* S. 536 ff. zu vergleichen.

[4]) Auf der einen Seite zwar stellt Origenes den Sohn dem Vater gleich; Hom. VIII in Jerem. 2 (Opp. III, p. 171): Πάντα γὰρ ὅσα τοῦ θεοῦ, τοιαῦτα ἐν αὐτῷ (υἱῷ) ἐστίν. Auch spricht er von den drei Hypostasen in der Trinität als den drei Quellen des Heils, so dass, wer nicht nach allen dreien dürstet, Gott nicht finden kann, ebend. Hom. XVIII, 9 (Opp. III, p. 251. 252). Nichts desto weniger tritt die Unterordnung stark hervor und bildet das Charakteristische der origenistischen Lehre neben der strengen Hypostasirung. Der Sohn ist δεύτερος θεός contra Cels. V, 608; vgl. VII, 735: Ἄξιος τῆς δευτερευούσης μετὰ τὸν θεὸν τῶν ὅλων τιμῆς. De orat. I, p. 222: Ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενός ἐστι ὁ υἱὸς τοῦ πατρός. Vgl. auch in Joh. Tom. II, 2 (Opp. T. IV, p. 50), wo auch der philonische Unterschied zwischen θεός und ὁ θεός urgirt wird. Sehr stark zeigt sich auch die Unterordnung darin, dass Origenes de orat. c. 15 (Opp. T. I, p. 222) das Gebet zu Christo (zum Sohne) geradezu verwirft; denn da der Sohn eine besondere Hypostase ist, so müsste man entweder nur zum Sohne, oder nur zum Vater, oder zu allen beiden beten. Zum Sohne zu beten und nicht zum Vater, ist äusserst ungeschickt (ἀτοπώτατον); zu beiden zu beten, geht nicht, weil man im Plural bitten müsste: παρασχέσθε, εὐεργετήσατε, ἐπιχορηγήσατε, σώσατε, was schriftwidrig und dem Monotheismus entgegen wäre; und so bleibt denn allein das Gebet zum Vater übrig. — Etwas anderes ist freilich das Gebet zum Vater durch den Sohn, oder ein Gebet im uneigentlichen Sinn (invocatio?) contra Cels. V, 4. (Opp. I, p. 580): Πᾶσαν μὲν γὰρ δέησιν καὶ προσευχὴν καὶ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν

ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως, ἐμψύχου λόγου καὶ θεοῦ. Δεησόμεθα δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ λόγου, καὶ ἐντευξόμεθα αὐτῷ, καὶ εὐχαριστήσομεν καὶ προσευξόμεθα δὲ, ἐὰν δυνώμεθα κατακούειν τῆς περὶ προσευχῆς κυριολεξίας καὶ καταχρήσεως (si modo propriam precationis possimus ab impropria secernere notionem). Vgl. übrigens §. 43. *Redepenning*, Orig. II, S. 303 ff.

§. 47.

Lehre von der Schöpfung.

C. F. Rössler, philosophia veteris ecclesiæ de mundo, Tub. 1783. 4.

Auch hierin schloss sich, wie in der Lehre von Gott im Allgemeinen, die christliche Lehre an den Monotheismus des Judenthums an, indem die Erzählung der mosaischen Urkunde (Genes. 1.) von dem schlichten gläubigen Sinne unbedenklich als Offenbarung hingenommen ward. Auch die später erst (2 Macc. 7, 28) in die jüdische Theologie aufgenommene Bestimmung ἐξ οὐκ ὄντων fand im urchristlichen Bewusstsein Anklang [1]). Gegenüber der gnostischen Ansicht, welche den Weltschöpfer von dem höchsten Gott unterschied, sowie auch im Gegensatz gegen die von einigen unter ihnen und auch von Hermogenes vorgetragene Behauptung von der Ewigkeit der Materie [2]) hielt das orthodoxe Bekenntniss fest an dem Satze, dass Gott, der allmächtige Vater, der zugleich der Vater Jesu Christi ist, auch sei der Schöpfer Himmels und der Erde [3]), und verwarf die Lehre von einer ewigen Materie [4]). Nur der speculative Geist der Alexandriner konnte sich mit der empirischen Vorstellung von einer in der Zeit geschehenen Schöpfung nicht wohl begnügen, weshalb *Origenes* auch zu einer allegorischen Erklärung des Sechstagewerkes (Hexaëmeron) seine Zuflucht nahm [5]), und nach dem zweifelhaften, wenigstens schüchternen Vorgange des *Clemens* [6]), bestimmter noch als dieser eine *ewige* Schöpfung lehrte, ohne jedoch die Ewigkeit

der Materie als einer selbstständigen Macht zu behaupten [7]). Ganz anders *Irenæus*, der von seinem praktischen Standpunkte aus alle Fragen darüber, was Gott vor der Schöpfung gemacht habe, zu den unziemlichen Fragen des menschlichen Fürwitzes rechnete [8]).

[1]) Siehe Hebr. 11, 3 und die Commentatoren zu der Stelle. Demgemäss lehrt auch schon der Hirte des *Hermas*, lib. II, mand. 1: Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Vgl. Eus. V, 8.

[2]) Hermogenes, ein Maler, lebte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts wahrscheinlich zu Karthago. Nach Tertull. (adv. Hermog.) soll er gelehrt haben, Gott habe entweder aus sich selbst, oder aus nichts, oder aus etwas die Welt hervorgebracht. Nun aber konnte er die Welt nicht aus sich selbst hervorbringen, denn er ist untheilbar; auch nicht aus nichts, denn da er selbst das höchste Gut ist, so würde er eine vollkommen gute Welt erschaffen haben; somit blieb nichts übrig, als die Welt aus einer schon vorhandenen Materie zu bilden. Diese Materie (ὕλη) ist folglich gleich ewig wie Gott; beide Principien standen von Anfang an einander gegenüber, Gott als der Wirkende, Schaffende, die Materie als das Empfangende. Was in der Materie dem bildenden Princip widerstrebt, das ist das Böse in der Welt. Uebrigens stimmte Hermogenes nur in *diesem* Punkte mit den Gnostikern überein, denn in anderer Hinsicht, namentlich in Beziehung auf die Emanationslehre, stand er ihnen mit der rechtgläubigen Kirche als Gegner gegenüber. Vgl. *(Guil.) Böhmer*, de Hermogene Africano, Sundiæ 1832. 8. *Leopold*, Hermogenis de origine mundi sententia, Budissæ 1844. *Neander*, KG. I, 3 S. 974 ff. Antign. S. 350—355. 424—442.

[3]) Im populären Bewusstsein war immer der *Vater* der Schöpfer, obwohl die Schöpfung *durch* den Sohn mit zur rechtgläubigen Lehre gehörte. Wir finden daher bald den Vater, bald den Logos als den Weltschöpfer (δημιουργός, ποιητής) genannt. So sagt *Justin d. M.* dial. c. Tr. c. 16 einfach: Ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων θεὸς, vgl. Apol. I, 61: Τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ. Dagegen wieder Coh. ad Græc. c. 15: Τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, δι' οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ πᾶσα ἐγένετο κτίσις, vgl. Apol. I, 64. Desgl. *Theophilus* ad Aut. II, 10: Ὅτι ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ὁ θεὸς πεποίηκε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, ἔφη· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν. Dieses ἐν ἀρχῇ wurde gleichbedeutend genommen mit διὰ τῆς ἀρχῆς und unter der ἀρχή der Logos verstanden, s. *Semisch* S. 335. Ebenso lehrt *Irenæus* III, 11: Et hæc quidem sunt principia Evangelii, unum Deum fabricatorem hujus universitatis, eum qui et per prophetas sit annunciatus et qui per Moysem legis dispositionem fecerit, *Patrem Domini nostri Jesu Christi* annunciantia et præter hunc alterum Deum nescientia, neque alterum patrem. Dagegen wieder V, 18. 3: Mundi enim factor vere verbum Dei est; hic autem est Dominus noster, qui in novissimis temporibus homo factus est, in hoc mundo

existens et secundum invisibilitatem continet quæ facta sunt omnia, et in universa conditione infixus, quoniam verbum Dei gubernans et disponens omnia et propter hoc in sua venit. Oefter denkt sich auch Iren. Sohn und Geist als die Hände Gottes, wodurch er alles geschaffen habe. Ueber den Sinn dieser Vorstellung (gegen *Baurs* Erklärung) s. *Duncker* S. 68. Dass *Clemens* von Alexandrien den Logos schlechthin den Weltschöpfer nennt (mit Philo), vgl. oben §. 42, Note 7. Ueber die verschiedenen Benennungen ποιητής, κτιστής, δημιουργός s. *Suicer* unter dem letztern Worte.

[4]) Theoph. ad Autol. II, 4 gegen die Platoniker: Εἰ δὲ θεὸς ἀγέννητος καὶ ὕλη ἀγέννητος, οὐκ ἔτι ὁ θεὸς ποιητὴς τῶν ὅλων ἐστί. Vgl. Iren. fragm. sermonis ad Demetr. p. 348 (467 *Grabe*). — Tert. adv. Hermog. bes. c. 1, und *Neander*, Antign. a. a. O. Gegen die Einwendungen des Hermogenes führt er an, dass zwar die einzelnen Benennungen Gottes: *Herr*, *Richter*, *Vater* u. s. w. nicht ewig, sondern erst mit den Gegenständen der Herrschaft u. s. w. entstanden seien; darum aber sei Gott selbst nicht minder ewig.

[5]) De princ. IV, 16 (Opp. I, p. 174. 175): Τίς γὰρ νοῦν ἔχων οἰήσεται πρώτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ἡμέραν, ἑσπέραν τε καὶ πρωΐαν χωρὶς ἡλίου γεγονέναι καὶ σελήνης καὶ ἄστρων; κτλ. Vgl. §. 33, Note 4.

[6]) Nach Photius bibl. cod. c. IX, p. 89 soll schon *Clemens* v. Alex. eine anfangslose Materie (ὕλην ἄχρονον) gelehrt haben, womit zu vergl. Strom. VI, 16 p. 812. 813: Οὐ τοίνυν ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ πέπαυται ποιῶν ὁ θεός· ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεὸς εἶναι παύσεται. An andern Stellen dagegen erkennt Clemens die Welt aufs bestimmteste als ein Schöpferwerk Gottes an, z. B. Coh. p. 54. 55: Μόνος γὰρ ὁ θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ θεός· ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι.

[7]) Zwar tritt auch *Origenes* der Ewigkeit der Materie (im heidnischen und häretischen Sinne) entgegen, de princ. II, 4 (*Redep.* 164) und noch an andern Stellen, z. B. Commentar. in Joh. XXXII, 9 (Opp. T. IV, p. 429); aber wenn er auch seinem Idealismus zufolge der *Materie*, die er für den Sitz des Bösen hielt, die Ewigkeit absprach, so hinderte dies doch nicht, dass er nicht eine ewige Schöpfung zahlloser idealer Welten annahm, lediglich aus dem Grunde, weil er sich so wenig als Clemens Gott müssig denken konnte (otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei, impium est simul et absurdum), de princ. III, 5 (Opp. T. I, p. 149; *Redep.* 308): Nos vero consequenter respondebimus, observantes regulam pietatis et dicentes, quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit Deus, cœpit operari, sed sicut post corruptionem hujus erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Ob Origenes mit dem «*nos*» seinen Glauben der Kirche aufdringen wolle, oder ob es blos als schriftstellerischer Pluralis zu fassen ist? s. *Rössler*, Bibl. der Kirchenväter I, S. 177, und dagegen *Schnitzer* S. 228. 229. Vgl. über das Ganze *Thomasius* S. 153 ff. 169 ff. *Redepenning* II, S. 292 ff.

[8]) Iren. II, 28 p. 157 (II, 47 p. 175 *Grabe*): Ut puta, si quis interroget: Antequam mundum faceret Deus, quid agebat? dicimus, quoniam ista responsio subjacet Deo. Quoniam autem mundus hic factus est apotelestos a Deo, temporale initium accipiens, Scripturæ nos docent; quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla scriptura manifestat. Subjacet ergo hæc responsio Deo. Ueber die wichtige Stellung, welche die Lehre des Irenæus von der Schöpfung in seinem theologischen System (den Gnostikern gegenüber) einnimmt, s. *Duncker* S. 8.

§. 48.

Vorsehung und Weltregierung.

Wenn gleich der Satz, dass die Welt um des Menschen willen vorhanden sei, in eudämonistischen Egoismus ausarten kann, so hat er doch seinen tiefern Grund in dem Gefühl von einem specifischen Unterschied des Menschen von allen andern Geschöpfen, wenigstens dieser Erde, und findet auch in Andeutungen der heiligen Schrift seine Rechtfertigung [1]). Demgemäss betrachteten die Christen die Schöpfung als einen freiwilligen Liebesact Gottes, indem ja Gott der Creaturen zu seiner eigenen Verherrlichung nicht bedürfe [2]). Indem aber der Mensch als der Zweck der Schöpfung gesetzt wird [3]), ist er auch ganz vorzüglich der Gegenstand der göttlichen Fürsorge, und der ganze grosse Haushalt der Schöpfung, mit seinen Gesetzen wie mit seinen Wundern, wird den höhern Zwecken der göttlichen Menschenerziehung dienstbar. Die christliche Lehre von der *Vorsehung*, wie sie von den Vätern der Kirche im Gegensatz gegen die Einwürfe der antiken Weltweisheit festgehalten wurde [4]), ist eben so weit entfernt von dem Stoicismus und der starren Lehre einer εἱμαρμένη bei den Gnostikern [5]), als wieder von dem Epikuräismus, der es der Gottheit unwürdig hält, um Menschliches sich zu bekümmern [6]); doch suchten auch hier besonders die alexandrinischen Lehrer in der Vorstellung, dass Gott auch des Einzelnen sich annehme, das Anthro-

pomorphische möglichst zu vermeiden [7]) und die menschliche Freiheit ebensowohl [8]) als die göttliche Liebe und Gerechtigkeit in der Theodicee zu retten [9]).

[1]) Matth. 6, 26. 1 Cor. 9, 9.

[2]) Z. B. Clemens von Al. Pæd. III, 1 p. 250: Ἀνενδεὴς δὲ μόνος ὁ Θεὸς καὶ χαίρει μάλιστα μὲν καθαρεύοντας ἡμᾶς ὁρῶν τῷ τῆς διανοίας κόσμῳ.

[3]) Justin. M. Apol. I, 10: Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα. Cf. Athenag. de resurr. c. 12. Iren. V, 29. 1; IV, 5. 1; IV, 7. 4 (vgl. *Duncker* S. 78. 79). Tert. adv. Marc. I, 13: Ergo nec mundus Deo indignus, nihil etenim Deus indignum se fecit, etsi mundum homini, non sibi fecit. — Orig. contra Cels. IV, 74 p. 558. 559 und ibid. 99 p. 576: Κέλσος μὲν οὖν λεγέτω, ὅτι οὐκ ἀνθρώπῳ, ὡς οὐδὲ λέοντι, οὐδ' οἷς ὀνομάζει. Ἡμεῖς δ' ἐροῦμεν, οὐ λέοντι ὁ δημιουργὸς, οὐδὲ ἀετῷ, οὐδὲ δελφῖνι ταῦτα πεποίηκεν, ἀλλὰ πάντα διὰ τὸ λογικὸν ζῷον.

[4]) S. die Einwürfe des Cæcilius bei Min. Fel. c. 5 ff. und dagegen die Rede des Octavius c. 17 u. 18. c. 20. 32 u. bes. die schöne Stelle c. 33: Nec nobis de nostra frequentia blandiamur: multi nobis videmur, sed Deo admodum pauci sumus. Nos gentes nationesque distinguimus: Deo una domus est mundus hic totus. Reges tantum regni sui per officia ministrorum universa novere: Deo indiciis opus non est; non solum in oculis ejus, sed et in sinu vivimus. Vgl. Athenag. leg. c. 22 in calce.

[5]) Ueber die Meinung des Gnostikers *Bardesanes* von der εἱμαρμένη und dem Einfluss der Gestirne vgl. Photius, bibl. cod. 223. Eus. Præp. VI, 10. *Neanders* gnost. Systeme S. 198. *Baur*, Gnosis S. 234 und die dort angeführte Schrift von *Kühner:* Astronomiæ et astrologiæ in doctrina Gnosticorum vestigia, Hildburgh. 1833.

[6]) S. bes. die Einwendungen des Celsus bei Origenes: Gott bekümmere sich um die Menschen so wenig als um die Affen und Fliegen u. s. w., besonders im vierten Buch. War auch Celsus kein Epikuräer, wofür ihn indessen Origenes und Lucian ausgeben, sondern (nach Neander) eher Platoniker, oder (nach Hase) Eklektiker, so waren doch wenigstens diese Aeusserungen den epikuräischen conform.

[7]) Vor Gott ist nach *Clemens* der Gegensatz des Ganzen und des Einzelnen verschwunden (vgl. auch Min. Fel. Note 4): Ἀθρόως τε γὰρ πάντα καὶ ἕκαστον ἐν μέρει μιᾷ προσβολῇ προσβλέπει Strom. VI, p. 821. Vgl. die Polemik des Origenes gegen den Celsus a. a. O.

[8]) Die später so genannte Lehre vom concursus finden wir schon bei Clemens, Strom. VI, 17 p. 821 ff. Vieles entsteht durch menschliche Berechnung, aber doch so, dass es von Gott gleichsam wie vom Blitz entzündet wird (τὴν ἔναυσιν εἰληφότα). So wird die Gesundheit durch ärztliche Kunst, die gute Haltung des Körpers durch die Fechtkunst, der Reichthum durch die industrielle Tüchtigkeit (χρηματιστικὴ τέχνη)

erhalten; doch immer so, dass die göttliche πρόνοια und die menschliche συνέργεια zusammenwirken.

[9]) Vgl. §. 39, Note 8. Gegen die Gnostiker, welche das Böse nicht vom höchsten Gott ableiteten, sondern vom Demiurgen, bemerkt *Irenæus* adv. Hær. IV, 39 p. 285 (IV, 76 p. 381 *Gr.*), dass durch den Gegensatz des Guten und Bösen in der Welt das Erstere nur um so heller hervorleuchte; auch können die Geister durch Unterscheidung des Guten und Bösen sich üben; wie sollten sie Ersteres kennen, ohne einen Begriff vom Gegentheil zu haben? Uebrigens schneidet auch hier Irenæus alle weitern Fragen mit der kategorischen Zurechtweisung ab: Non enim tu Deum facis, sed Deus te facit. Si ergo opera Dei es, manum artificis tui expecta, opportune omnia facientem: opportune autem, quantum ad te attinet, qui efficeris. Præsta autem ei cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram, qua te figuravit artifex, habens in temetipso humorem, ne induratus amittas vestigia digitorum ejus.... und dann weiter: Si igitur tradideris ei, quod est tuum, i. e. fidem in eum et subjectionem, percipies ejus artem et eris perfectum opus Dei. Si autem non credideris ei et fugeris manus ejus, erit causa imperfectionis in te, qui non obedisti, sed non in illo, qui vocavit etc. Auf alle Fälle die beste und körnigste Theodicee! — Für den speculativen Geist des *Origenes* lag jedoch in dem Dasein des Uebels ein Reiz, sich dieses zu erklären, obwohl er sich die Schwierigkeit davon nicht verhehlte, vgl. bes. de princ. II, 9 (Opp. I, p. 97; *Redep.* p. 214; *Schnitzer* S. 140 ff.); contra Cels. IV, 62 sq. p. 551 (im Auszug bei *Rössler* Bd. I, S. 232 ff.). Von den verschiedenen Rechtfertigungsgründen braucht er unter andern auch den, dass die Uebel in der Welt dazu dienen, den menschlichen Scharfsinn (die Erfindungsgabe u. s. w.) zu üben; doch macht er besonders auch auf den Zusammenhang der physischen Unvollkommenheiten mit den moralischen, des Uebels mit der Sünde, aufmerksam. Vgl. das Urtheil von *Thomasius* über die Theodicee des Origenes, S. 57. 58.

§. 49.

Angelologie und Dämonologie.

Suicer, thesaur. s. v. ἄγγελος. *Cotta*, disputationes II, succinctam doctrinæ de angelis historiam exhibentes, Tub. 1765. 4. *Schmid*, hist. dogm. de angelis tutelaribus, in *Illgens* histor.-theol. Abhandlungen, Bd. I, S. 24—27. *Keil*, de angelorum malorum et dæmoniorum cultu apud gentiles, opusc. acad. p. 584—601. *(Gaab)* Abhandlungen zur Dogmengeschichte der ältesten griechischen Kirche, Jena 1790. S. 97—136. *Usteri*, paulin. Lehrbegriff, 4. Ausg. Anhang 3. S. 421 ff.

Einen nicht unwichtigen Anhang zum Lehrstücke von der Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung bildet die Lehre von den Engeln, dem Teufel und den Dämonen, theils insofern die Engel (nach der herrschenden An-

sicht) als Geschöpfe zum Ganzen der Schöpfung mitgehören, theils insofern sie von Andern als mitwirkend bei der Schöpfung gedacht oder als Werkzeuge der speciellen Vorsehung betrachtet wurden; während die Lehre vom Teufel und den Dämonen in genauer Verbindung steht mit der Lehre vom physischen und moralischen Uebel in der Welt.

§. 50.

Die Engel.

Obwohl nach der Versicherung des Origenes die erste Kirche kein förmliches Dogma darüber feststellte [1]), so finden wir doch schon mehrere Bestimmungen über das Wesen der Engel [2]). So wurde die Vorstellung, wonach sie mit Theil genommen haben sollen an der Schöpfung, frühzeitig verworfen [3]) und dagegen der Begriff der Creaturen und dienstbaren Geister festgehalten [4]); ja, im Gegensatz gegen die Emanations- und Aeonenlehre [5]), wurden den Engeln Körper, wenn auch weit feinere als die menschlichen, zugeschrieben [6]). Die Idee der Schutzengel schloss sich zum Theil an die mythische Vorstellung von den Genien an [7]). Von eigentlicher Verehrung der Engel aber innerhalb der katholischen Kirche lassen sich in dieser Periode noch keine sichern Spuren nachweisen [8]).

[1]) De princ. proœm. 10 (Opp. I, p. 49; *Redep.* p. 95): Est etiam illud in ecclesiastica prædicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur.

[2]) «*Die Lehre von den Engeln bildet ein, wenn auch sehr schwankendes, doch mit sichtlicher Vorliebe aufgefasstes Element der patristischen Dogmatik*» *Semisch,* Justin d. M. II, S. 339.

[3]) *Irenæus* I, 22 u. 24 (gegen die Meinungen des Saturninus und Karpokrates) vgl. II, 2 p. 117: Si enim (Deus) mundi fabricator est, angelos ipse fecit aut etiam causa creationis eorum ipse fuit. III, 8. 3: Quoniam enim sive angeli, sive archangeli, sive throni, sive dominationes

ab eo, qui super omnes est Deus, et constituta sunt et facta sunt per verbum ejus. Vgl. auch IV, 6. 7: Ministrat ei (patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. Filius et Spir. S., verbum et sapientia, *quibus serviunt et subjecti sunt* omnes angeli. Vgl. *Duncker* S. 108 ff. und *Baur*, Trin.-Lehre S. 175, der in der engen Verbindung, in welcher bei den ältesten Vätern die Engel so oft mit den Personen der Trinität erscheinen, einen Beweis sieht, wie sehr die Trinitätsvorstellung noch eine ins Unbestimmte zerfliessende war.

[4]) «*Justin d. M. fasst die Engel als persönliche Wesen, als Subjecte von dauernder Permanenz*» *Semisch* II, S. 341. Dial. cum Tr. c. 128: Ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι, καὶ ἀεὶ μένοντες, καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται. *Athenag.* leg. c. 10: Πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου Θεὸς διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξε περί τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν, vgl. c. 24 u. *Clem.* Strom. VI, 17 p. 822. 824, wonach den Engeln Provinzen, Städte u. s. w. zur Verwaltung übergeben sind. Indessen unterscheidet Clem. den ἄγγελος (im Singular), מַלְאַךְ יְהוָה, von den übrigen Engeln, und bringt ihn in einige Verwandtschaft mit dem Logos, ob er ihn gleich diesem unterordnet; vgl. Strom. VII, 2 p. 831. 832. 833. Auch redet er von einem mythischen Angelus Jesus, Pæd. I, 7 p. 133, worüber *G. Bulli* def. fidei nic. sect. I, cap. 1 (de Christo sub angeli forma apparente) Opp. Lond. 1703. fol. p. 9. — Ueber die Geschäfte der Engel s. auch noch *Origenes* contra Cels. V, 29 (Opp. I, p. 598) und Hom. XII. in Luc. (Opp. III, p. 945).

[5]) *Philo* hatte bereits die persönlichen Engel (z. B. die Cherubim) in göttliche Kräfte umgewandelt. S. *Dähne* S. 227 ff. Auch führt *Justin d. M.* an, dass zu seiner Zeit Einige sich die Engel im Verhältniss zu Gott gedacht hätten wie die Strahlen im Verhältniss zur Sonne (dem Logos analog), verwirft aber diese Meinung aufs Entschiedenste, Dial. c. Tr. c. 128. — Vgl. *Tertull.* adv. Prax. c. 3 (im Zusammenhang mit der Trinitätslehre): Igitur si et monarchia divina per tot legiones et exercitus angelorum administratur, sicut scriptum est, millies millia adsistebant ei, et millies centena millia apparebant ei: nec ideo unius esse desiit, ut desinat monarchia esse, quia per tanta millia virtutum procuratur etc.

[6]) *Justin d. M.* hebt am meisten eine der menschlichen analoge Körperlichkeit der Engel hervor. Ihre Speise ist das Manna, Ps. 78, 25; und die beiden Engel, welche nach Gen. 18, 1 ff. dem Abraham erschienen, haben (hierin von dem sie begleitenden Logos sich unterscheidend) die ihnen vorgesetzte menschliche Kost wirklich und in gemein menschlicher Weise genossen, vgl. dial. c. Tr. c. 57 und dazu *Semisch* II, S. 343. Auch in intellectueller und sittlicher Beziehung stellt Justin die Engel ziemlich tief, *Semisch* S. 344. 345. — *Tertull.* macht auf den Unterschied aufmerksam, der rücksichtlich der Körperlichkeit zwischen Christus und den Engeln stattfindet, de carne Christi c. 6: Nullus unquam angelus ideo descendit, ut crucifigeretur, ut mortem experiretur, ut a morte suscitaretur. Si nunquam ejusmodi fuit causa

angelorum corporandorum, habes causam, cur non nascendo acceperint carnem. Non venerant mori, ideo nec nasci. . . . Igitur probent angelos illos, carnem de sideribus concepisse. Si non probant, quia nec scriptum est, nec Christi caro inde erit, cui angelorum accommodant exemplum. Constat, angelos carnem non propriam gestasse, utpote naturas substantiæ spiritalis, et si corporis alicujus, sui tamen generis; in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus videri et congredi cum hominibus posse. Igitur, cum relatum non sit, unde sumpserint carnem, relinquitur intellectui nostro, non dubitare, hoc esse proprium angelicæ potestatis, ex nulla materia corpus sibi sumere.... Sed et, si de materia necesse fuit angelos sumpsisse carnem, credibilius utique est de terrena materia, quam de ullo genere cœlestium substantiarum, cum adeo terrenæ qualitatis extiterit, ut terrenis pabulis pasta sit. *Tatian* or. c. 15: Δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις, ὡς πυρὸς, ὡς ἀέρος. Diese ätherischen Körper der Engel können jedoch nur von solchen geschaut werden, in welchen der Geist Gottes lebt, nicht von den natürlichen Menschen (Psychikern). — Relativ konnte man sie dann freiich auch wieder als unkörperliche Geschöpfe bezeichnen, wie denn schon *Ignat.* ad Trall. sie ἀσωμάτους φύσεις nennt; auch sagt *Clem.* Strom. VI, 7 p. 769, sie hätten weder Ohren, noch Zungen, noch Lippen, noch Eingeweide und Respirationswerkzeuge u. s. w. Vgl. Orig. princ. in proœm. §. 9. Ob überhaupt in der alten Kirche eine reine Spiritualität der Engel gelehrt werde? s. *Semisch* II, S. 342.

[7]) Diese Idee findet sich schon bei *Hermas* im Hirten, lib. II, mand. VI, 2: Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας· καὶ ὁ μὲν τῆς δικαιοσύνης ἄγγελος τρυφερός ἐστι καὶ αἰσχυντηρὸς καὶ πρᾷος καὶ ἡσύχιος. Ὅταν οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν καρδίαν σοῦ ἀναβῇ, εὐθέως λαλεῖ μετὰ σοῦ περὶ δικαιοσύνης, περὶ ἁγνείας, περὶ σεμνότητος καὶ περὶ αὐταρκείας, καὶ περὶ παντὸς ἔργου δικαίου, καὶ περὶ πάσης ἀρετῆς ἐνδόξου. Ταῦτα πάντα ὅταν εἰς τὴν καρδίαν σοῦ ἀναβῇ, γίνωσκε, ὅτι ὁ ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης μετὰ σοῦ ἐστιν. Τούτῳ οὖν πίστευε καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐγκρατὴς αὐτοῦ γενοῦ. Ὅρα οὖν καὶ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας τὰ ἔργα. Πρῶτον πάντων ὀξύχολός ἐστι καὶ πικρὸς καὶ ἄφρων, καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ καταστρέφοντα τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ. Ὅταν αὐτὸς ἐπὶ τὴν καρδίαν σοῦ ἀναβῇ, γνῶθι αὐτὸν ἐπὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ (fragm. ex doctr. ad Antioch.) vgl. den lat. Text. Wenn Clemens und Origenes den Engeln Städte und Provinzen zur Verwaltung übergeben (s. Note 4), so hängt dies auch wieder mit den persönlichen Schutzengeln zusammen; vgl. Clem. Strom. V, p. 700 u. VII, p. 833 und die oben angeführte Stelle bei Origenes; *Schmid* a. a. O.

[8]) Col. 2, 18 ist schon von einer θρησκεία τῶν ἀγγέλων die Rede, welche der Apostel missbilligt. Ob *Justin d. M.* die Engel unter die Gegenstände der Christenverehrung zähle, hängt lediglich von der Erklärung der Stelle ab Apol. I, c. 6: Ἄθεοι κεκλήμεθα καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα

καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες. Hier kommt alles darauf an, ob der Accusativ τὸν τῶν ἄλλων... στρατὸν von σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν oder von διδάξαντα abhängig gemacht und wonach interpungirt wird. Die meisten der Neuern entscheiden sich für die erstere und richtigere Erklärung. So auch *Semisch*, der zu vergleichen S. 350 ff. *Möhler*, Patrologie S. 240 *), sieht sowohl in dieser Stelle, als in Athenag. leg. 10 ein Zeugniss für die römisch-katholische Engel- und Heiligenverehrung, während doch letzterer c. 16 die Engelverehrung auf das bestimmteste mit den Worten abweist: Οὐ τὰς δυνάμεις τοῦ θεοῦ προσίοντες θεραπεύομεν, ἀλλὰ τὸν ποιητὴν αὐτῶν καὶ δεσπότην. Vgl. Clem. Strom. VI, 5 p. 760. Orig. contra Cels. V, 4. 5 (Opp. I, p. 580) u. VIII, 13 (ibid. p. 751) bei *Münscher, v. C.* Bd. I, S. 84. 85. Nach *Orig.* beten vielmehr die Engel *mit* uns und *für* uns, vgl. contra Cels. VIII, 64 p. 789. Hom. in Num. XXIV (Opp. III, p. 362). Ueber die Rangordnung der Engel bei Origenes s. *Redepenning* II, S. 348 ff.

§. 51.

Teufel und Dämonen.

Nicht dualistisch als böses Grundwesen, sondern, dem Monotheismus gemäss, als ein Geschöpf und zwar als ein von Gott gut geschaffener, aber freiwillig abgefallener Engel, wird der Fürst des Bösen und der Finsterniss (Teufel, Satan) schon nach der biblischen Vorstellung und ebenso bei den orthodoxen Vätern aufgefasst [1]). Alles, was sich dem Lichtreich des Christenthums und dessen Entwicklung feindlich entgegenstellte, physische Uebel sowohl [2]), als die zahlreichen Christenverfolgungen [3]) wurden als ein Werk des Satans und seiner Dämonen betrachtet. Stand doch das ganze Heidenthum überhaupt, Mythologie und Cultus [4]), selbst nach Einigen die Philosophie [5]), unter dämonischem Einflusse, wie denn auch die Ketzereien [6]) von da herrühren. Auch dachte man sich noch besonders einzelne Laster als die specifischen Wirkungen einzelner bösen Geister [7]).

*) In einem frühern Aufsatze (Tüb. theolog. Quartalschrift 1833, H. 1, S. 53 ff.) hatte *Möhler* die Ansicht, dass hier von einem Engelcult die Rede sei, verworfen.

[1]) Ueber die Benennung שָׂטָן, σατᾶν, σατανᾶς, διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, δαίμονες, δαιμόνια u. s. w., über den Ursprung der Lehre und die biblische Entwicklung derselben vgl. *de Wette*, bibl. Dogm. §. 145—150. 212—214. 236—238. *Baumg.-Crus.* bibl. Theol. S. 295. *v. Cölln*, bibl. Theol. S. 420. *Hirzel*, Hiob S. 16. An die schon vorhandenen Vorstellungen schlossen sich im Allgemeinen die Väter an. *Justin*, Apol. min. c. 5. *Athenag.* leg. 24: Ὡς γὰρ θεόν φαμεν καὶ υἱὸν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον .... οὕτως καὶ ἑτέρας εἶναι δυνάμεις κατειλήμμεθα περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς, μίαν μὲν τὴν ἀντίθεον κτλ. *Irenæus* IV, 41 p. 288: Quum igitur a Deo omnia facta sunt, et diabolus sibimet ipsi et reliquis factus est abscessionis causa, juste scriptura eos, qui in abscessione perseverant, semper filios diaboli et angelos dixit maligni. *Tertull.* Apol. c. 22: Atque adeo dicimus, esse substantias quasdam spiritales, nec nomen novum est. Sciunt dæmonas philosophi, Socrate ipso ad dæmonii arbitrium exspectante, quidni? cum et ipsi dæmonium adhæsisse a pueritia dicatur, dehortatorium plane a bono. Dæmonas sciunt poëtæ, et jam vulgus indoctum in usum maledicti frequentat; nam et Satanam, principem hujus mali generis, proinde de propria conscientia animæ eadem execramenti voce pronuntiat; angelos quoque etiam Plato non negavit; utriusque nominis testes esse vel magi adsunt. Sed quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens dæmonum evaserit damnata a Deo cum generis auctoribus et cum eo quem diximus principe, apud litteras sanctas ordine cognoscitur. Vgl. *Origenes* de princ. proœm. 6 (Opp. T. I, p. 48), von dem übrigens auch das Weitere (wie bei der Engellehre) problematisch gelassen wird; es ist genug zu glauben, dass ein Teufel und Dämonen *seien* — quæ autem sint aut quomodo sint, (ecclesia) non clare exposuit. Die dualistische Ansicht, wonach der Teufel als böses Grundwesen gefasst wurde, bildete sich erst in der folgenden Periode bei den Manichäern zum constanten System aus, obwohl in einigen gnostischen Systemen bereits der Keim dazu gelegt ist, wie z. B. im Jaldabaoth der Ophiten, s. *Neander*, gnost. Syst. S. 233 ff. *Baur*, Gnosis S. 173 ff. Dieser dualistischen Ansicht gegenüber hält Origenes an dem Begriffe fest, dass der Teufel und die Dämonen Geschöpfe Gottes seien, wenn gleich nicht *als* Teufel geschaffen, sondern als geistige Wesen, contra Cels. IV, 65 (Opp. T. I, p. 553). — Wie weit Platonismus und Ebionitismus an der christlichen Dämonologie Theil haben oder nicht, s. *Semisch* a. a. O. S. 387 ff.

[2]) *Tertullian* und *Origenes* leiten übereinstimmend Fehljahre, Dürre, Mangel, Pest, Viehseuchen vom Einfluss der Dämonen ab. Tert. Apol. c. 22 (operatio eorum est hominis eversio). Orig. c. Cels. VIII, 31. 32 (Opp. I, p. 764. 765). Letzterer nennt die bösen Engel die Scharfrichter Gottes (δήμιοι). Eine besonders wichtige Erscheinung waren fortwährend (wie in der neutest. Periode) die dämonischen Krankheiten. *Minucius Felix* c. 27: Irrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent. Ueber diese δαιμονιόληπτοι, μαινόμενοι, ἐνεργούμενοι vgl. besonders noch Const. apost. lib. VIII, c. 7. Eine rationalistische Erklärung findet sich indessen schon

bei den Clementinen angeführt Hom. IX, §. 12: Ὅθεν πολλοὶ οὐκ εἰδότες, πόθεν ἐνεργοῦνται, ταῖς τῶν δαιμόνων κακαῖς ὑποβαλλομέναις ἐπινοίαις, ὡς τῷ τῆς ψυχῆς αὐτῶν λογισμῷ συντίθενται. Vgl. noch weiter Orig. ad Matth. 17, 5 (Opp. T. III, p. 574 sq.); de princ. III, 2 (Opp. T. I, p. 138 sq.: de contrariis potestatibus). *Schnitzer* S. 198 ff. *Thomasius* S. 184 ff. und die dort citirten Stellen.

[3]) Justin. Apol. c. 5. 12. 14 (bei *Usteri* a. a. O. S. 421). Minuc. Fel. l. c.: Ideo inserti mentibus imperitorum odium nostri serunt occulte per timorem. Naturale est enim et odisse quem timeas, et quem metueris, infestare, si possis. Just. Apol. II von Anf. u. c. 6. Vgl. Orig. exhort. ad Martyr. §. 18. 32. 42 (Opp. T. I, p. 286. 294. 302). Uebrigens wird von Justin d. M. Apol. I, c. 5 auch das Verfahren gegen Sokrates dem Hass der Dämonen zugeschrieben. Besonders merkwürdig ist auch die Aeusserung Justins bei Irenæus adv. hær. V, 26 p. 324 und Eus. IV, 18: Ὅτι πρὸ μὲν τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ Σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν Θεὸν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν (vgl. Epiph. in hær. Sethianor. p. 289), woraus denn die Anstrengung der dämonischen Kraft wider das sich siegreich verbreitende Christenthum um so zuversichtlicher erklärt wurde.

[4]) Ep. Barn. c. 16. 18. Justin Apol. I, 12 und an andern Stellen. Tatian c. 12. 20 u. anderwärts (vgl. *Daniel* S. 192 ff.). Athenag. leg. c. 26. Tert. Apol. c. 22. Minuc. Fel. Oct. c. 27, 1. Clem. Al. Coh. p. 7. Orig. c. Cels. III, 28. 37. 69; IV, 36. 92; V, 5; VII, 64; VIII, 30. Die Dämonen sind namentlich bei den Opfern gegenwärtig, und schlürfen den Opferdampf ein, sie reden aus den Orakeln und freuen sich der Ausschweifungen an den Festen.

[5]) So war nach Minuc. Fel. c. 26 der Dämon des Sokrates einer jener bösen Dämonen. Auch sagt Clemens Strom. I, 1 p. 326 von einer Partei Christen: Οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν εἰςδεδυκέναι τὸν βίον νομίζουσιν, ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων, πρός τινος εὑρετοῦ πονηροῦ, was offenbar nur ein Euphemismus für διαβόλου ist; vgl. Strom. VI, p. 822: Πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν ἀταξίαν καὶ τὴν ἀδικίαν προσνέμοντας τῷ διαβόλῳ, ἐναρέτου πράγματος, τοῦτον τῆς φιλοσοφίας, δωτῆρα ποιεῖν; vgl. auch Strom. I, 17 p. 366 u die Anm. in der Potter'schen Ausg. Auch Astrologie u. s. w. wurde dem dämonischen Einfluss zugeschrieben, vgl. die dort angeführte Stelle.

[6]) Vgl. Just. M. Apol. I, 56. 58. Cyprian de unitate ecclesiæ p. 105: Hæreses invenit (diabolus) et schismata, quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem etc.

[7]) Hermas II, 6. 2. Vgl. den vor. §. Just. M. II, c. 5 (bei *Usteri* p. 423): .... καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν. Clemens von Alexandrien bezeichnet als den bösartigsten und verderblichsten der Dämonen den leckermauligen Bauchteufel (κοιλιοδαίμονα λιχνότατον), welcher dem in den Bauchrednern wirksamen Dämon (τῷ ἐγγαστριμύθῳ) verwandt ist, Pæd. II, 1 p. 174. Auch Origenes classificirt (wie schon Hermas) die Dämonen nach den Lastern, die sie repräsentiren, worin unbewusst der nüchternen Verstandesansicht der Weg gezeigt wurde, die concreten Teufelsvorstel-

lungen allmählig in Abstracta zu verwandeln. Vgl. Hom. XV. in Jesum Nave (Opp. T. II, p. 434): Unde mihi videtur esse infinitus quidam numerus contrariarum virtutum, pro eo quod per singulos pene homines sunt spiritus aliqui, diversa in iis peccatorum genera molientes. Verbi causa, est aliquis fornicationis spiritus, est iræ spiritus alius, est avaritiæ spiritus, alius vero superbiæ. Et si eveniat esse aliquem hominem, qui his omnibus malis aut etiam pluribus agitetur, omnes hos vel etiam plures in se habere inimicos putandus est spiritus. Vgl. auch das Folgende, wo nicht nur jedes Laster seinen Hauptdämon hat, sondern jeder Lasterhafte wieder von einem Dämon besessen wird, der im Dienste jenes Hauptdämon steht. Nicht allein aber sittliche Gebrechen, sondern auch natürliche Triebe, wie den Geschlechtstrieb, leiteten Einige vom Teufel her, wogegen indessen Orig. de princ. III, 2. 2 (Opp. T. I, p. 139; *Redep.* p. 278 ff.).

§. 52.

Fortsetzung.

Was die Schuld des dämonischen Falles[1]) gewesen, darüber waren die Meinungen der Väter verschieden. Bald war es Neid und Hochmuth[2]), bald Lüsternheit und Unmässigkeit[3]), auf die man zurückging. So viel aber ist praktisch wichtig, dass die Kirche niemals den Gedanken in sich aufkommen liess, als ob der Teufel eine Seele zum Bösen nöthigen könne, ohne ihre eigene Einwilligung[4]). Origenes ging so weit, dass er im Widerspruch mit der geläufigern Ansicht auch dem Teufel einen Schimmer von Hoffnung liess auf dereinstige Begnadigung[5]).

[1]) Ueber das Chronologische sind die Väter nicht ganz einstimmig. Die Annahme, dass der Teufel als solcher die Protoplasten verführt habe, musste seinen Fall früher setzen, als den der Menschen. Dennoch trifft nach *Tatian*, orat. c. 11, der Fall des Teufels ihn als Strafe, dass er die Menschen verführt hat (vgl. *Daniel* S. 187 u. 196). Bei *Irenæus* (vgl. Note 2) könnte man Aehnliches vermuthen; doch dachte er sich wahrscheinlich den Fall des Teufels zwischen der Schöpfung des Menschen und der von ihm ausgegangenen Verführung desselben. Ebenso *Cyprian* de dono patient. p. 218: Diabolus hominem ad imaginem Dei factum impatienter tulit; inde et periit *primus* et perdidit.

[2]) Iren. adv. hær. IV, 40. 3 p. 287: Ἐζήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ, und Cyprian a. a. O. Orig. in Ezech. Hom. IX, 2 (Opp. T. III, p. 389): Inflatio, superbia, arrogantia peccatum diaboli est et ob hæc delicta ad

terras migravit de cœlo. Vgl. Phot. biblioth. cod. 324 p. 293 *Bekker* (ἐνύβρισε).

[3]) Früher wurde schon auf die Dämonen und ihre Vermischung mit den Töchtern der Menschen die Stelle Gen. 6, 2 angewendet nach der Lesart: οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ statt οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ (vgl. *Wernsdorf*, exercitatio de commercio Angelorum cum filiabus hominum ab Judæis et Patribus platonizantibus credito, Viteb. 1742. 4. *Keil*, opusc. p. 566 ff. *Münscher*, *v. C.* p. 89. 90. *Suicer* s. v. ἄγγελος I, p. 36, und ἐγρήγορος p. 1003). So schrieb schon *Philo* ein eigenes Buch de gigantibus, und sämmtliche Kirchenlehrer der ersten Periode (mit Ausnahme des Julius Africanus, s. *Routh*, reliquiæ sacræ II, p. 127 sq.) verstehen die Stelle von einem geschlechtlichen Umgange der Engel mit den Töchtern der Menschen. Uebrigens gilt dies nur von den spätern, dem Teufel dienstbar gewordenen Dämonen, nicht von des Teufels eignem Fall, der (vgl. Note 1) einer frühern Zeit angehört und bei welchem die Wollust nicht stattfindet, s. *Semisch* II, S. 380. Vgl. über den scheinbaren Parachronismus *Münscher*, Handb. II, S. 30. 31. Dieser Vorstellung gemäss bezeichnet *Clemens* Strom. III, 7 p. 538 die ἀκρασία und ἐπιθυμία als die Ursachen des Falls. — Mit der Vorstellung von einer Vermischung der Dämonen mit den Weibern hingen auch obige Ansichten vom heidnischen Cultus und von der Verführung zur Wollust zusammen. Die gefallenen Engel haben die Geheimnisse der Offenbarung, aber unvollkommen und entstellt, an die Töchter der Menschen verrathen, und von diesen haben die Heiden wieder ihre Philosophie. Vgl. Clem. Strom. VI, 1 p. 650.

[4]) *Hermas* lib. II, mand. 7: Diabolum autem ne timeas, timens enim Dominum dominaberis illius, quia virtus in illo nulla est. In quo autem virtus non est, is ne timendus quidem est; in quo vero virtus gloriosa est, is etiam timendus est. Omnis enim virtutem habens timendus est: nam qui virtutem non habet, ab omnibus contemnitur. Time plane facta Diaboli, quoniam maligna sunt: metuens enim Dominum timebis, et opera Diaboli non facies, sed abstinebis te ab eis. Cf. 12, 5: Potest autem Diabolus luctari, sed vincere non potest. Si enim resistitis illi, fugiet a vobis confusus. — Die mit gutem Wein bis obenan gefüllten Krüge brauchen nicht gekostet (versucht) zu werden, nur die halbgefüllten, weil der Wein in ihnen leichter sauer wird. So sind die vom Glauben erfüllten Seelen über die Versuchung erhaben: *die Halbheit des Glaubens* ist der Gefahr der Versuchung am meisten ausgesetzt. Vgl. *Tatian* c. 16: Δαίμονες δὲ οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες, οὔκ εἰσιν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαὶ κτλ. Iren. II, c. 32. 4 p. 166. Tert. Apol. c. 23. *Orig.* de princ. III, 2. 4; contra Cels. I, 6 u. VIII, 36 (Opp. I, p. 769): Ἀλλ' οὐ χριστιανὸς, ὁ ἀληθῶς χριστιανὸς καὶ ὑποτάξας ἑαυτὸν μόνῳ τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ πάθοι τι ἂν ὑπὸ τῶν δαιμονίων, ἅτε κρείττων δαιμόνων τυγχάνων, und in libr. Jesu Nave XV, 6. An der angeführten Stelle de princ. bezeichnet Origenes diejenigen als die Einfältigen (simpliciores), welche glauben, es würde keine Sünde sein, wenn kein Teufel wäre. — Ausser auf die sittliche Kraft des Glaubens und auf die innere des Gebets wurde freilich auch daneben auf die magischen Wir-

kungen des Kreuzeszeichens u. s. w. gerechnet. Was im Anfange blos der symbolische Exponent der Glaubenskraft selbst war, erschien später als mechanisches opus operatum.

[5]) Schon *Clemens* Strom. I, 17 p. 367 sagt: Ὁ δὲ διάβολος αὐτεξούσιος ὢν καὶ μετανοῆσαι οἷός τε ἦν καὶ κλέψαι καὶ ὁ αἴτιος αὐτὸς τῆς κλοπῆς, οὐχ ὁ μὴ κωλύσας κύριος, doch wird aus den Worten nicht klar, ob ihm Clemens diese Bekehrungsfähigkeit als eine *noch* andauernde zuschreibt. Im Allgemeinen wenigstens hatte sich früher die Ansicht festgesetzt, die wir bei *Tatian* finden, orat. c. 15: Ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον. Vgl. Justin. dial. c. Tr. c. 141. — Auch *Origenes* trug indessen seine Meinung ziemlich verdeckt vor. Die Stelle de princ. III, c. 6. 5 (Opp. I, p. 154; bei *Münscher, v. C.* S. 97) handelt vom letzten Feinde, dem Tod; aber aus dem Zusammenhang geht hervor, dass Origenes an dieser Stelle Tod und Teufel identificirt, was *Münscher* (Handb. II, S. 39) durch die Parenthese angedeutet hat: es ist von einer Substanz die Rede, welche der Schöpfer nicht zerstören, sondern nur heilen wolle. Vgl. §. 3 und *Schnitzer* z. d. St. *Thomasius* S. 187. Ueber die Möglichkeit, dass auch die übrigen Dämonen sich bekehren, vgl. I, 6. 3 (Opp. I, p. 70; *Redep.* p. 146): Jam vero si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiæ ejus obtemperant, poterunt aliquando in futuris sæculis converti ad bonitatem, pro eo quod est in ipsis liberi facultas arbitrii (?) . . .

DRITTER ABSCHNITT.

Anthropologie.

§. 53.

Einleitung.

Den Menschen in sich selbst zurückzuführen, und zur Erkenntniss seines Wesens zu bringen, war die wesentliche Aufgabe des Christenthums und die Bedingung zu allem Weitern [1]). Nicht was der Mensch als Naturwesen sei, im Verhältniss zur übrigen sichtbaren Schöpfung, sondern was er als geistig-sittliches Wesen sei im Verhältniss zu Gott und den göttlichen Dingen, das

sollte zunächst von der christlichen Anthropologie erfasst werden. Da aber die höhere geistige Natur des Menschen innig verbunden ist mit dem leiblichen und seelischen Organismus, so konnte auch nur auf der Grundlage der physischen und psychischen Anthropologie, welche zunächst mehr der Naturlehre und der Philosophie, als der Theologie angehört, die *theologische* Anthropologie zum System ausgebildet werden. Dies der Grund, warum die Dogmengeschichte auch die Bestimmungen über die Beschaffenheit des Menschen nach der Naturseite hin in sich aufzunehmen hat [2]).

[1]) Vgl. Clem. Pæd. III, 1 p. 250: Ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, πάντων μεγίστων μαθημάτων τὸ γνῶναι αὑτόν· ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῷη, θεὸν εἴσεται.

[2]) Es scheint z. B. für die Theologie gleichgültig, ob der Mensch aus zwei oder drei Theilen bestehe, und doch griff die Art der Unterscheidung tief in die theologischen Bestimmungen (über Freiheit, Unsterblichkeit) ein. Dasselbe ist der Fall bei der Präexistenz, gegenüber dem Traducianismus und Creatianismus in Beziehung auf die Erbsünde u. s. w. So ist es begreiflich, wenn Tatian aus religiösen Gründen gegen die herkömmliche Definition eifert, wonach der Mensch ein ζῶον λογικόν sein soll, contra Græc. c. 15: Ἔστιν ἄνθρωπος, οὐχ' ὥσπερ κορακόφωνοι δογματίζουσιν, ζῶον λογικὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν· δειχθήσεται γὰρ κατ' αὐτοὺς καὶ τὰ ἄλογα νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά. Μόνος δὲ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ ἄνθρωπον, οὐχὶ τὸν ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόῤῥω μὲν ἀνθρωπότητος, πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα.

§. 54.

Eintheilung des Menschen und praktische Psychologie.

Keil, opusc. acad. p. 618—647.

Dass der Mensch bestehe aus Leib und Seele, ist eine Thatsache, von der wir uns vor aller Speculation, und ehe wir einen genauern wissenschaftlichen Ausdruck dafür gefunden haben, empirisch überzeugen. Schwieriger aber ist, das Verhältniss von Leib und Seele zu bestimmen, und jedem seine Grenzen anzuweisen. So wurde von den Einen das rein Geistige im Menschen,

sein höheres ideales Vernunftleben, und das rein Thierische, das rohere sinnliche Naturleben, vermittelt gedacht durch das seelische Leben der Psyche, welche menschliche Trias auch in dem biblischen Sprachgebrauch wiedergefunden werden konnte [1]). An diese trichotomistische Eintheilung schlossen sich einige der ältern Väter [2]), namentlich auch die Alexandriner an [3]), während dagegen Andere, wie *Tertullian,* den Menschen nur aus Leib und Seele bestehen liessen [4]). Einige gnostische Secten, wie z. B. die Valentinianer, missbrauchten die trichotomistische Eintheilung dazu, dass sie die Menschen selbst, je nach dem einen in ihnen vorherrschenden oder (scheinbar) ausschliesslich sich geltend machenden Bestandtheil, auch äusserlich in die 3 Klassen der *χοϊκοί, ψυχικοί* und *πνευματικοί* eintheilten, wodurch sie aber eben das Band der Gemeinschaft wieder zerrissen, das Christus um die Menschen als Brüder geschlungen hatte [5]).

[1]) רוּחַ נֶפֶשׁ בָּשָׂר, σάρξ, ψυχή, πνεῦμα. Vgl. die bibl. Dogm. und die Exegeten zu 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12 u. s. w.; ferner *Ackermann,* Studien u. Kritiken 1839. H. 4. *J. T. Beck,* bibl. Seelenlehre, Stuttg. 1843.

[2]) *Justin. M.* fragm. de resurr. §. 10: Οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. Τὰ τρία ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ ἔχουσι σωθήσεται. Vgl. dial. c. Tr. §. 4. *Tatian* contra Gr. or. c. 7. 12. 15. *Irenæus* V, 9. 1: Tria sunt, ex quibus perfectus homo constat, carne, anima et spiritu, et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus, altero, quod unitur et formatur, quod est caro; id vero, quod inter hæc est duo, quod est anima, quæ aliquando quidem subsequens spiritum elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias. Vgl. V, 6. 1 p. 299: Anima autem et spiritus pars hominum esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunitio est animæ assumentis spiritum Patris et admixta ei carni, quæ est plasmata secundum imaginem Dei. Demnach wäre nicht jeder Mensch dreitheilig von Natur, sondern nur der, welcher des göttlichen Geistes, als eines Dritten, theilhaft geworden. Vgl. den Unterschied von Pnoë und Pneuma §. 44 und *Duncker* S. 97. 98.

[3]) *Clemens* Strom. VII, 12 p. 880, wo die ψυχὴ λογική von der ψυχὴ σωματική unterschieden wird; doch kommt bei ihm auch eine *zehnfache Eintheilung* des Menschen (nach Analogie des Dekalogs) vor, ib.

VI, 16 p. 808: Ἔστι δὲ καὶ δεκάς τις περὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν, τά τε αἰσθητήρια πέντε καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν· καὶ τοῦτο δὴ ὄγδοον τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν· ἔννατον δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς· καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἴδίωμα κτλ., welcher Eintheilung indessen die allgemeinere in Leib, Seele und Geist zum Grunde liegt. Die Seele selbst theilt Clemens wieder nach Plato's Vorgange (vgl. Justin. M. coh. ad Gr. 6) in die drei Facultäten: τὸ λογιστικόν (νοερόν), τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν, Pæd. III, 1 ab init. p. 250. Die Erkenntnisskraft zerfällt ihm dann weiter in vier Functionen: αἴσθησις, νοῦς, ἐπιστήμη, ὑπόληψις, Strom. II, 4 p. 435. Leib und Seele betrachtet Clem. als διάφορα, aber nicht als ἐναντία, so dass weder die Seele an sich schon gut, noch der Leib an sich schon böse ist, vgl. Strom. IV, 26 p. 639. — Die Psychologie des *Origenes* s. de princ. III, 3 (Opp. I, p. 145; *Redep.* p. 296—306). Ob Origenes wirklich zwei Seelen im Menschen angenommen habe? s. *Schnitzer* S. 219 ff. *Thomasius* S. 190. 193—195. *Redepenning* II, S. 369. Anmerk. 3. Dem Origenes ist die ψυχή an sich, die er von ψύχεσθαι ableitet, ein Mittelding zwischen Geist und Körper, «*eine defecte, nicht voll entwickelte Kraft*» (*Redep.* II, S. 368). Er versichert auch, keine Stelle in der heil. Schrift gefunden zu haben, in welcher der Seele als solcher rühmlich gedacht werde, während im Gegentheil sie öfter dem Tadel unterliege, de princ. II, 8 p. 3—5 (Opp. I, p. 95 sqq.; *Redep.* p. 211 ff.). Dies hält ihn jedoch nicht ab, bei dem Vergleich der menschlichen Trias mit der göttlichen die Seele dem Sohne zu vergleichen, ibid. §. 5. Ueber die Trichotomie vgl. noch Comment. in Matth. T. XIII, 2 (Opp. III, p. 570) und andere exeget. Stellen bei *Münscher*, *v. C.* I, S. 319. 320. Den edlern, geistigen Theil des Menschen nennt auch Origenes bisweilen den Menschen schlechthin, so dass der Mensch nicht sowohl aus Leib und Seele zu bestehen, als vielmehr der Mensch die Seele zu sein scheint, die den Körper als blosses Werkzeug regiert, c. Cels. VII, 38: Ἄνθρωπος, τουτέστι ψυχὴ χρωμένη σώματι (vgl. Photius cod. 234. Epiphan. hær. 64, 17). Daher heisst ihm auch die Seele homo homo = homo interior, in Num. XXIV. Vgl. *Thomas.* und *Redep.* a. a. O.

[4]) De anima c. 10. 11. 20. 21. 22; adv. Hermog. c. 11, und *Neander*, Antignost. S. 457. Ueber den Werth, den sein kräftiger Realismus den Sinnen beilegte (Schlüssel zu seiner theol. Denkweise), s. ebend. S. 452 ff.

[5]) Iren. I, 5. 5 (bei *Münscher*, *v. C.* I, S. 316), s. *Neander's* gnost. Systeme S. 127 ff. *Baur*, Gnosis S. 158 ff. 168 ff. 489 ff. 679 ff.

§. 55.

Entstehungsweise der Seele.

Wie die menschliche Seele entstehe und mit dem Körper sich verbinde? scheint eine rein metaphysische Frage, welche die Religion nicht weiter berührt[1]). Re-

ligiös wichtig ist indessen stets das, dass die Seele als ein *Geschöpf Gottes* betrachtet werde. Diesen Satz suchte auch die katholische Kirche festzuhalten gegenüber der gnostisch-häretischen Annahme von Emanationen[2]). Dieser kam indessen am nächsten die Annahme einer Präexistenz der Seele, zu welcher sich *Origenes* bekannte[3]), während *Tertullian,* im Zusammenhang mit seiner realistisch-materiellen Vorstellungsweise von der Körperlichkeit der Seele eine Fortpflanzung derselben per traducem behauptete[4]).

[1]) Daher *Origenes* de princ. proœm. 5 (Opp. I, p. 48): De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne: non satis manifesta prædicatione distinguitur.

[2]) Anklänge an Emanation finden sich auch noch in der ältern Kirche. *Justin. M.* fragm. de resurr. 11: Ἡ μὲν ψυχή ἐστιν ἄφθαρτος, μέρος οὖσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα. (Ob dies Justins eigene Meinung oder eine These der von ihm bestrittenen Gnostiker sei? s. *Semisch* a. a. O. S. 364.) Vgl. die pseudoclement. Homilien, hom. XVI, 12. Dagegen hält *Clemens* von Alexandrien streng an dem Begriff des *Geschöpfes*, coh. p. 78: Μόνος ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ὁ ἀριστοτέχνας πατὴρ τοιοῦτον ἄγαλμα ἔμψυχον ἡμᾶς, τὸν ἄνθρωπον, ἔπλασεν, und Strom. II, 16 p. 467. 468, wo er den Ausdruck μέρος Θεοῦ verwirft, dessen sich Einige bedient haben, nach dem Grundsatz: Θεὸς οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν. Vgl. *Orig.* in Joh. T. XIII, 25 (Opp. T. IV, p. 235): Σφόδρα ἐστὶν ἀσεβὲς ὁμοούσιον τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ εἶναι λέγειν τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ Θεῷ. Vgl. de princ. I, 7. 1.

[3]) Bei *Clemens* coh. p. 6: Πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἡμεῖς οἱ τῷ δεῖν ἔσεσθαι ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ Θεῷ· τοῦ Θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς· δι' ὃν ἀρχαΐζομεν, ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν ist es wohl mehr ideal zu verstehen. *Origenes* dagegen fasst die Präexistenz zuerst real auf, nach dem Vorgange der pythagoräischen und platonischen Schule und der spätern jüdischen Theologie. (Vgl. Epiph. hær. 64, 4: Τὴν ψυχὴν γὰρ τὴν ἀνθρωπείαν λέγει προϋπάρχειν.) Durch die Behauptung, dass die Seele zur Strafe für frühere Sünden in die Körper käme, brachte er seine Lehre mit der menschlichen Freiheit und der göttlichen Strafgerechtigkeit in Verbindung, vgl. de princ. I, 7. 4 (Opp. I, p. 72; *Redep.* p. 151; *Schnitzer* S. 72): «Wenn die Seele des Menschen erst mit dem Körper gebildet würde, wie könnte Jakob seinen Bruder im Mutterleibe untertreten, wie Johannes beim Gruss der Maria im Mutterleibe gehüpft haben?» u. s. w. Vgl. auch T. XV

in Matth. c. 34. 35 zu Matth. 20, 6. 7 (Opp. T. III, p. 703) und comm. in Joh. T. II, 25 (Opp. IV, p. 85). *Redep.* II, S. 20 ff.

4) De anima c. 19: Et si ad arbores provocamur, amplectemur exemplum. Si quidem et illis, necdum arbusculis, sed stipitibus adhuc et surculis etiam nunc, simul de scrobibus oriuntur, inest propria vis animæ..... quo magis hominis? cujus anima, velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus feminæ foveis commendata cum omni sua paratura, pullulabit tam intellectu quam sensu? Mentior, si non statim infans ut vitam vagitu salutavit, hoc ipsum se testatur sensisse atque intellexisse, quod natus est, omnes simul ibidem dedicans sensus, et luce visum et sono auditum et humore gustum et aëre odoratum et terra tactum. Ita prima illa vox de primis sensuum et de primis intellectuum pulsibus cogitur..... Et hic itaque concludimus, omnia naturalia animæ, ut substantiva ejus, ipsi inesse et cum ipsa procedere atque proficere, ex quo ipsa censetur, sicut et Seneca sæpe noster (de benef. IV, 6): Insita sunt nobis omnium artium et ætatum semina etc. Vgl. c. 27. *Neander*, Antign. S. 455 und den ganzen Abschnitt.

§. 56.

Bild Gottes.

Sowohl die leiblichen Vorzüge, als die höhere sittlich-religiöse Natur des Menschen, auf welche die Kirchenlehrer verschiedentlich aufmerksam machen [1]), findet sich einfach und treffend in den biblischen Worten ausgedrückt (Gen. 1, 27), *dass der Mensch nach Gottes Bild geschaffen sei.* An diesen Ausdruck hielt sich auch die Kirche fortwährend [2]). Genauer aber zu bestimmen, worin das Bild Gottes bestehe? bot nicht geringe Schwierigkeiten dar. Bei der Unmöglichkeit, Leib und Seele absolut zu trennen, ergab sich die bald gröber, bald feiner gefasste, bisweilen auch geradezu bestrittene Vorstellung, dass auch der Körper des Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen sei [3]), während es sich dagegen von selbst zu verstehen schien, dass das Bild Gottes vor allem die geistigen Anlagen des Menschen berühre. Indem aber zwischen der blossen Anlage und der Entwicklung derselben durch den freien Gebrauch

der erhaltenen Kräfte noch eine grosse Kluft ist, so machte schon *Irenæus*, deutlicher aber noch *Clemens* und *Origenes*, einen Unterschied zwischen dem Bilde Gottes und der Aehnlichkeit mit Gott, welche letztere erst (ethisch gefasst) im sittlichen Kampf errungen werden muss, oder (religiös gefasst) dem Menschen erst als Gnadengeschenk zugetheilt wird durch die Gemeinschaft mit Christo [4]).

[1]) *Irenæus* IV, 29 p. 285: "Εδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι, καὶ γεγόμενον αὐξῆσαι, καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι, καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι, καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι, καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. Doch an andern Orten unterscheidet Iren. weniger genau, s. *Duncker* S. 99 ff. *Min. Fel.* 17 u. 18 ab init. *Tatian* or. contra Gr. c. 12 u. 19. *Clemens* coh. p. 78. Nach Letzterm ist der Mensch der schönste Hymnus auf die Gottheit p. 78, eine Himmelspflanze (φύτον οὐράνιον) p. 80, und überhaupt ein vorzüglicher Gegenstand der Liebe Gottes, Pæd. I, 3 p. 102 vgl. p. 158. Pæd. III, 7 p. 276: Φύσει γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὑψηλόν ἐστι ζῶον καὶ γαῦρον καὶ τοῦ καλοῦ ζητητικόν. Ib. III, 8 p. 292. Doch ist ihm das Gute nicht auf *die* Weise angeboren, dass es nicht durch Unterricht (μάθησις) erst müsste entwickelt werden, vgl. Strom. I, 6 p. 336; IV, 23 p. 632; VI, 11 p. 788; VII, 4 p. 839 und die weiter unten anzuführenden Stellen über menschliche Freiheit.

[2]) Doch finden wir bei den Alexandrinern auch die genauere Bestimmung, dass der Mensch nicht sowohl nach dem Bilde *Gottes* selbst, als nach dem Bilde des *Logos* geschaffen sei, ein Bild vom Bilde! Coh. p. 78: Ἡ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ, καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λ΄γος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς· εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος· ἀληθινὸς ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ, ὁ κατ᾽ εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν διὰ το῀το γεγενῆσθαι λεγόμενος, τῇ κατὰ καρδίαν φρονήσει τῷ θείῳ παρεικαζόμενος λόγῳ, καὶ ταύτῃ λογικός. (Man bemerke das Wortspiel mit λογικός.) Vgl. Strom. V, 14 p. 703, und Orig. comment. in Joh. p. 941 (Opp. T. IV, p. 19. 51); in Luc. hom. VIII (Opp. T. III).

[3]) Diese Vorstellung hing entweder mit der zusammen, dass Gott selbst einen Körper habe (s. oben), oder damit, dass der Körper Christi es gewesen sei, nach dessen schon vorhandenem Urbilde der menschliche Körper geschaffen worden sei. (Auch die Clementinen setzten das Bild Gottes, und zwar *vorzüglich* in den Körper, s. *Piper* über Melito a. a. O. S. 74. 75.) — *Tertullian* de carne Christi c. 6; adv. Marc. V, 8; adv. Prax. 12. *Neander*, Antign. S. 407 ff. Die geistigere Auffassung war aber die, dass das vom Göttlichen durchdrungene Seelenleben durch den physischen Organismus hindurchleuchte, und namentlich auf dem Angesicht des Menschen, im Blicke u. s. w. sich abspiegele. *Tatian* or. c. 15 (*Worth* c. 24): Ψυχὴ μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων

πολυμερής ἐστι καὶ οὐ μονομερής. Συνθετὴ (al. συνετή nach Fronto Ducæus, vgl. *Daniel* S. 202) γάρ ἐστιν ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος, οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος οὔτε ἀνίσταται ἡ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς. *Clemens* coh. p. 52. Strom. V, 14 p. 703: Ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς πρόσωπον. Deshalb widersprechen die Alexandriner sehr bestimmt der materiellern Auffassung von einer körperlichen Copie des göttlichen Ebenbildes. Clem. Strom. II, 19 p. 483: Τὸ γὰρ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, ὡς καὶ πρόσθεν εἰρήκαμεν, οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται· οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι· ἀλλ' ἢ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν. Freilich ist es dann überraschend, wie derselbe Clemens Pæd. II, 10 p. 220 wieder in der menschlichen Zeugungsfähigkeit, die Andere mit Dämonischem in Verbindung brachten (§. 51), das Bild Gottes erkennt: Εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ γίνεται, καθὸ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ. Ausschliesslich vom Geiste versteht das göttliche Ebenbild *Origenes*, c. Cels. VI (Opp. I, p. 680) und hom. I in Genes. (Opp. T. II, p. 57).

[4]) Die tautologische Bezeichnung Gen. 1, 26: בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ führte den Scharfsinn der Kirchenväter auf die willkürliche Unterscheidung von צֶלֶם (εἰκών) und דְּמוּת (ὁμοίωσις), vgl. *Schott*, opusc. T. II, p. 66 sqq. — Irenæus adv. Hær. V, 6 p. 299. V, 16 p. 313: Ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ· ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. Διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥᾳδίως ἀπέβαλεν. Ὅποτε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος, τοῦ Θεοῦ τὰ ἀμφότερα ἐπεκύρωσε· καὶ γὰρ καὶ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος, ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ· καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρί. Nach Einigen bei Clem. Strom. II, p. 499 (418 *Sylb.*) wird das Bild dem Menschen mitgetheilt, εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν, die Aehnlichkeit erlangt er ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν. Nach Tert. de bapt. c. 5 gelangt der Mensch durch die *Taufe* zur Aehnlichkeit mit Gott. Nach Origenes, bei welchem die Selbstbestimmung des Menschen überall scharf hervortritt, besteht die zu erlangende Aehnlichkeit mit Gott darin, ut (homo) ipse sibi eam propriæ industriæ studiis ex Dei imitatione conscisceret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret, de princ. III, 6. 1 (Opp. T. I, p. 152; *Redep.* p. 317; *Schnitzer* S. 236). Vgl. contra Cels. IV, 20 p. 522. 523. Doch braucht Origenes auch wieder beide Ausdrücke vermischt, hom. II in Jerem. (Opp. T. III, p. 137).

§. 57.

Freiheit und Unsterblichkeit.

a. Freiheit.

Freiheit und Unsterblichkeit sind die Vorzüge des menschlichen Geistes, an welchen nach dem christlichen

Bewusstsein und nach der Lehre der ersten Väter das Bild Gottes zur Erscheinung kommt. Mit jugendlicher Unbefangenheit und einem Anfluge von hellenischer Idealität, vorzüglich aber von praktisch-christlichem Interesse geleitet, heben die sämmtlichen griechischen Väter, sowohl die Apologeten *Justin*[1]), *Tatian*[2]), *Athenagoras*[3]), *Theophilus*[4]) und mit ihnen der Lateiner *Minucius Felix*[5]), als auch die Alexandriner *Clemens*[6]) und *Origenes*[7]) das *αὐτεξούσιον* der menschlichen Seele heraus und wissen von keiner Zurechnung der Sünde, ohne unter der Voraussetzung einer freiwilligen sittlichen Selbstbestimmung. Auch der der Speculation abgeneigte *Irenæus*[8]), wie der trüber gestimmte *Tertullian*[9]) legen aus jenem sittlich-praktischen Interesse auf die Selbstbestimmung durch Willensfreiheit allen Nachdruck. Nur die Häretiker wagten es, den Menschen unter den Einfluss einer fremden Macht (der Gestirne oder der *εἱμαρμένη*) zu stellen[10]), fanden aber eben darum den entschiedensten Widerspruch von Seiten der ganzen Kirche.

[1]) Aufs Entschiedenste spricht *Justin* gegen den Determinismus Apol. I, c. 43: Εἱμαρμένην φαμὲν ἀπαράβατον ταύτην εἶναι, τοῖς τὰ καλὰ ἐκλεγομένοις τὰ ἄξια ἐπιτίμια, καὶ τοῖς ὁμοίως τὰ ἐναντία, τὰ ἄξια ἐπίχειρα. Οὐ γὰρ ὥσπερ τὰ ἄλλα, οἷον δένδρα καὶ τετράποδα, μηδὲν δυνάμενα προαιρέσει πράττειν, ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον· οὐδὲ γὰρ ἦν ἄξιος ἀμοιβῆς ἢ ἐπαίνου, οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ ἑλόμενος τὸ ἀγαθὸν, ἀλλὰ τοῦτο γενόμενος, οὐδ' εἰ κακὸς ὑπῆρχε, δικαίως κολάσεως ἐτύγχανεν, οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ τοιοῦτος ὤν, ἀλλ' οὐδὲν δυνάμενος εἶναι ἕτερον παρ' ὃ ἐγεγόνει.

[2]) *Tatian* or. c. 7: Τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε, τἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον, ὃ πλὴν [πάλιν] μόνον παρὰ τῷ Θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον· ὅπως ὁ μὲν φαῦλος δικαίως κολάζηται, δι' αὐτὸν γεγονὼς μοχθηρός· ὁ δὲ δίκαιος χάριν τῶν ἀνδραγαθημάτων ἀξίως ἐπαινῆται κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ Θεοῦ μὴ παραβάς τὸ βούλημα. Ueber die kritischen und exegetischen Schwierigkeiten der Stelle s. *Daniel*, Tatian d. Apologet, S. 207.

[3]) Athenag. leg. 31 vgl. de resurr. 12. 13. 15. 18 ff.

[4]) Ad Autol. II, 27: Ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, im Zusammenhang mit der Lehre von der Unsterblichkeit, wovon im folgenden §.

[5]) Octav. c. 36. 37: Nec de fato quisquam aut solatium captet aut excuset eventum. Sit sortis fortuna, mens tamen libera est, et ideo

actus hominis, non dignitas judicatur. . . . Ita in nobis non genitura plectitur, sed ingenii natura punitur. Die Freiheit des Menschen geht siegreich aus dem Kampfe mit allen Widerwärtigkeiten des Geschickes hervor: Vires denique et mentis et corporis sine laboris exercitatione torpescunt; omnes adeo vestri viri fortes, quos in exemplum prædicatis, ærumnis suis inclyti floruerunt. Itaque et nobis Deus nec non potest subvenire, nec despicit, quum sit et omnium rector et amator suorum; sed in adversis unumquemque explorat et examinat; ingenium singulorum periculis pensitat, usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur, nihil sibi posse perire securus. Itaque ut aurum ignibus, sic nos discriminibus arguimur. Quam pulcrum spectaculum Deo, quum Christianus cum dolore congreditur, quum adversum minas et supplicia et tormenta componitur! quum strepitum mortis et horrorem carnificis irridens insultat! quum libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cujus est, cedit! etc. Uebrigens kommt schon bei Minucius XI, 6 eine Andeutung vor (freilich dem Gegner in den Mund gelegt), als ob nach der Meinung der Christen Gott nicht sowohl nach dem Betragen der Menschen, als nach Prädestination richte, was aber Minucius als eine falsche Beschuldigung widerlegt.

[6]) *Clemens* coh. p. 79: Ὑμῶν ἐστιν (ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν), ἐὰν θελήσητε, τῶν πρὸς τὸν Θεὸν τὴν προαίρεσιν ἐσχηκότων. Nun zeigt er (p. 80), wie der Mensch die von Gott in ihn gelegten Anlagen selber und seiner Natur gemäss entwickeln müsse. So wenig man dem Pferde (nach der Sitte der Alten) zumuthet zu ackern, dem Stier, als Reitpferd zu dienen, sondern von einem jeden nur das verlangt, was in seiner Natur liegt, so kann auch nur dem Menschen, eben weil er die Kraft dazu erhielt, zugemuthet werden, nach dem Göttlichen zu streben. — Auch nach Clemens ist nur *die* Sünde zurechenbar, die aus freier Wahl hervorgeht, Strom. II, p. 461; wie es denn auch wieder häufig in unserer Macht steht, uns Einsicht und Kraft zu verschaffen, ebend. p. 462. Von einer gratia irresistibilis ist Clemens weit entfernt, Strom. VII, p. 855: Οὔτε μὴν ἄκων σωθήσεται ὁ σωζόμενος· οὐ γάρ ἐστιν ἄψυχος· ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον ἑκουσίως καὶ προαιρετικῶς σπεύσει πρὸς σωτηρίαν· διὸ καὶ τὰς ἐντολὰς ἔλαβεν ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἂν ἐξ αὐτοῦ ὁρμητικὸς πρὸς ὁπότερον ἂν καὶ βούλοιτο τῶν τε αἱρετῶν καὶ τῶν φευκτῶν κτλ.

[7]) Vgl. das dritte Buch de princ. in seinem ganzen Zusammenhang. Ohne Freiheit kennt auch *Origenes* keine Zurechnung, de princ. II, 5 (*Redep.* p. 188): «Wenn die Menschen *von Natur* schlecht wären und es ihnen unmöglich wäre, Gutes zu thun, so erschiene Gott nicht als Richter über *Handlungen*, sondern über *Naturanlagen*» (vgl. den Ausspruch des Minuc.). Vgl. de princ. I, 5. 3 und contra Cels. IV, 3 (Opp. I, p. 504): Ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν. Gleichwohl ist die Freiheit eine bedingte und jede sittliche That ist eine Mischung eigener Wahl und göttlicher Beihülfe. Vgl. unten §. 70 und die Stellen bei *Redepenning*, Orig. II, S. 318.

[8]) *Irenæus* IV, 4 p. 231. 232 (*Gr.* 281): Sed frumentum quidem et paleæ, inanimalia et irrationabilia existentia, naturaliter talia facta sunt: homo vero rationabilis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio

factus et suæ potestatis ipse sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat; worauf Irenæus ebenfalls die Zurechnungsfähigkeit gründet. Vgl. IV, 15 p. 245 (*Gr.* 348); IV, 37 p. 281. 282 (*Gr.* 374. 375): Εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὔτ' οὗτοι ἐπαινετοὶ, ὄντες ἀγαθοὶ, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ' ἐκεῖνοι μεμπτοὶ, οὕτως γεγονότες. Ἀλλ' ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθὸν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι· δικαίως καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς εὐνομουμένοις, καὶ πολὺ πρότερον παρὰ Θεῷ οἱ μὲν ἐπαινοῦνται, καὶ ἀξίας τυγχάνουσι μαρτυρίας τῆς τοῦ καλοῦ καθόλου ἐκλογῆς καὶ ἐπιμονῆς· οἱ δὲ καταιτιῶνται καὶ ἀξίας τυγχάνουσι ζημίας τῆς τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀποβολῆς. Vgl. noch IV, 39 p. 285 (*Gr.* 380); V, 27 p. 325 (*Gr.* 442). Ja, nicht allein in den Werken, sondern auch in dem Glauben zeigt sich nach Irenæus die Freiheit des Menschen, IV, 37 p. 282 (*Gr.* 376), vgl. auch das Fragment aus dem Sermon de fide, p. 342 (*Gr.* 467).

[9]) *Tertullian* vertheidigte den Begriff der Freiheit besonders gegen Marcion: «Wie hätte der Mensch, der über die ganze Schöpfung herrschen sollte, in Rücksicht seiner selbst ein Sklave sein, nicht die Fähigkeit erhalten sollen, frei über sich selbst zu herrschen?» adv. Marc. II, 8. 6. 9; vgl. *Neander*, Antign. S. 372—373 *).

[10]) «*Es giebt nach der Lehre der Gnostiker ein an die Gestirne geknüpftes und durch sie vermitteltes Verhängniss*» u. s. w. *Baur*, Gnosis S. 232. — Dagegen ist dem Verfasser der Pseudoclementinen die Freiheit wichtig, z. B. hom. XV, 7: Ἕκαστον δὲ τῶν ἀνθρώπων ἐλεύθερον ἐποίησεν ἔχειν τὴν ἐξουσίαν ἑαυτὸν ἀπονέμειν ᾧ βούλεται, ἢ τῷ παρόντι κακῷ, ἢ τῷ μέλλοντι ἀγαθῷ, vgl. auch c. 8. Hom. II, 15; III, 69; VIII, 16; XI, 8. *Schliemann* S. 182 ff. 235 ff. 241. *Credner* a. a. O. III, S. 283. 290. 294.

§. 58.

b. Unsterblichkeit.

**Olshausen*, antiquissimorum ecclesiæ græcæ patrum de immortalitate sententiæ recensentur, Osterprogramm 1827, rec. von *Ullmann* in Studien und Krit. I, 2. S. 425.

Weniger übereinstimmend dachten die Lehrer der ersten Zeit über die Unsterblichkeit der Seele. Nicht dass sie diese an sich geleugnet oder an deren Möglichkeit irgendwie gezweifelt hätten; sondern eben darum,

---

*) Diesen merkwürdigen consensus Patrum der ersten Periode müssen auch die Gegner der menschlichen Freiheit anerkennen, wie *Calvin*, nur dass sie dann von ihrem Standpunkte aus eine durchgehende Verblendung in diesem Stücke annehmen müssen! «*Es bleibt daher immer eine beachtungswerthe Erscheinung, dass gerade die Lehren, welche später die Trennung der christlichen Kirche veranlassten, in der alten Kirche sich so gut als gar nicht ausgesprochen finden*» *Daniel*, Tatian S. 200.

weil ihnen so viel an der Freiheit lag, weil die Aehnlichkeit mit Gott erst errungen werden sollte durch diese Freiheit, und weil (nach der trichotomistischen Eintheilung) erst durch die Verbindung mit dem Geiste, als dem höhern freien Vernunftleben, die Seele den Keim des unsterblichen Lebens in sich aufnimmt, endlich auch wohl durch anderweitige philosophische Hypothesen von der Beschaffenheit der Seele geleitet, nahmen *Justin, Tatian, Theophilus*[1]) eine von Natur zwar sterbliche oder wenigstens in Beziehung auf Sterblichkeit und Unsterblichkeit indifferente Seele an, welche aber entweder durch ihre Vermählung mit dem Geiste und durch den rechten Gebrauch ihrer Freiheit die Unsterblichkeit als einen ihr von Gott ausgesetzten Preis erringt, oder im entgegengesetzten Falle mit dem Leibe zugleich untergeht. Zwei sonst in ihren Ansichten verschiedene Männer dagegen, *Tertullian* und *Origenes*, kommen darin mit einander überein, dass sie, ihren eigenthümlichen Vorstellungen von der Natur der Seele gemäss, auch die Unsterblichkeit derselben als eine mit dieser Natur zusammenhängende Eigenschaft betrachteten[2]).

[1]) Ob die vom Greis im Tryphon des Justin §. 4 ausgesprochene Ansicht die eigene Meinung des Schriftstellers sei? sowie über den Sinn der Stelle: Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημὶ πάσας τὰς ψυχὰς ἐγώ s. die Commentatoren, *Olshausen* a. a. O. *Rössler*, Bibl. I, S. 141. *Möhler*, Patrologie I, S. 242. *Daniels* Tatian S. 224. *Semisch* II, S. 368. Deutlicher *Tatian* contra Græc. c. 13: Οὔκ ἐστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν *), θνητὴ δέ. Ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. Θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν. Ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι, θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα. Πάλιν δὲ οὐ θνήσκει, κἂν πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη. Καθ' ἑαυτὴν γὰρ σκότος ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν ... (Joh. I.) ... Ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ κτλ. .... Συζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θείου πνεύματος, οὔκ ἐστιν ἀβοήθητος, ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρία τὸ πνεῦμα. *Theophilus* (ad Autol. II, 27) wirft die Frage auf, ob Adam von Natur sterblich oder unsterblich geschaffen? und

*) καθ' ἑαυτὴν fehlt in den jüngsten Handschriften, siehe *Daniel* S. 228 z. d. St.

antwortet darauf: keines von beiden, vielmehr zu beidem fähig (δεκτικὸν ἀμφοτέρων), damit, wenn er durch Befolgung der göttlichen Gebote nach der Unsterblichkeit strebte, er dieselbe als Lohn erhielte und Gott würde (γένηται θεός); wenn er aber mit den Werken des Todes sich befasste und Gott nicht gehorchte, er dadurch der Urheber seines eigenen Verderbens würde *). Auch *Irenæus* beschränkt sich auf eine donative Unsterblichkeit, s. adv. hær. II, 64: Sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens solus est Deus.... Et de animalibus, de animabus et de spiritibus et omnino de omnibus his, quæ facta sunt, cogitans quis minime peccabit, quando omnia, quæ facta sunt, initium quidem facturæ suæ habeant, perseverant autem, *quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit. Non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur.* Sicut autem corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque Deus vult, sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi præstitam vitam.

[2]) Bei *Tertullian* hing die Opposition gegen die obige Lehre mit der Zweitheiligkeit, bei *Origenes* mit der Präexistenz zusammen. (Für Letztern fiel nämlich die Einwendung weg, dass, weil die Seele einen Anfang genommen, sie auch ein Ende nehmen müsse.) Vgl. übrigens Tertull. de anima XI. XIV. XV. Nach Origen. exhort. ad Mart. 47 (Opp. I, p. 307), de princ. II, 11. 4 p. 105, und III, 1. 13 p. 122 ist es auch der der Seele eingepflanzte Lebenstrieb sowohl, als die ihr natürliche Verwandtschaft zu Gott, was ihr die Unsterblichkeit sichert. Dazu kommt bei ihm die freie Selbstbestimmung und die darauf gegründete Vergeltung. Vgl. *Thomasius* S. 159. *Redepenning* II, S. 111.

Die ganze Frage war übrigens in dieser Fassung mehr eine philosophische als christliche, wie denn der Unsterblichkeitsbegriff überhaupt ein abstract-negativer ist, während der Gläubige in Christo das ewige Leben als ein concret vorhandenes schaut und ergreift. Erst im Zusammenhange daher mit der Person, dem Werke und dem Reiche Christi, und auf der Grundlage der christlichen Anschauungen und Verheissungen (d. h. in der Eschatologie) findet die christliche Unsterblichkeit ihren Ort.

§. 59.

Sünde, Sündenfall und dessen Folgen.

J. G. Walch, (Th. Ch. Lilienthal) de Pelagianismo ante Pelagium, Jen. 1783. 4. *Ejusd.* historia doctrinæ de peccato originis; beides in: Miscellaneis sacris, Amst. 1744. 4. *J. Horn,* commentatio de sententiis eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit, de peccato originali, Gött. 1801. 4.

So frei und heiter indessen die Lichtseite des Menschen (sein ideales Sein) von der ersten Kirche gefasst wurde, so wenig wurde die Schattenseite durch einen

*) Die Ansicht der Thnetophysiten (Arabici) s. unten in der Eschatologie.

falschen Idealismus verhüllt, und wenn auch das Gefühl des menschlichen Verderbens nicht als das ausschliessliche Grundgefühl bezeichnet werden kann, aus dem die ganze Theologie der Zeit abgeleitet worden wäre, so machte sich doch der Abstand zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit und der Zwiespalt des Lebens durch die Sünde vor einem jeden christlichen Gewissen geltend, je strenger gerade die Ansprüche waren, die an die Freiheit des Menschen gemacht wurden.

So klagt *Justin d. M.* über die Allgemeinheit der Sünde, dial. c. Tr. c. 95. Die ganze Menschheit ist unter dem Fluche; denn verflucht ist Jeder, der das Gesetz nicht hält. — Auch der Verfasser der Clementinen nimmt an, dass die Neigung zur Sünde durch das Ueberhandnehmen derselben im Menschen stärker geworden sei, und nennt die Menschen Sklaven der Sünde (δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ), hom. IV, 23; X, 4. *Schliemann* S. 183. — Besonders stark hebt *Clemens* von Alexandrien den Zwiespalt heraus, der durch die Sünde in das Wesen des Menschen gekommen ist; denn sie gehört nicht zu unserer Natur, bildet nicht einen Theil unseres Wesens, und ist gleichwohl durch das ganze Geschlecht verbreitet. Wir kommen zur Sünde, wir wissen selbst nicht, wie? vgl. Strom. II, p. 487. Auch *Origenes* fasst die Sünde als einen allgemein verbreiteten Zustand, dieweil die Welt im Abfall begriffen ist, contra Cels. III, 66 p. 491: Σαφῶς γὰρ φαίνεται, ὅτι πάντες μὲν ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν, ἔνιοι δὲ οὐ μόνον πεφύκασιν, ἀλλὰ καὶ εἴθισμένοι εἰσὶν ἁμαρτάνειν. Vgl. III, 62 p. 488: Ἀδύνατον γάρ φαμεν εἶναι ἄνθρωπον μετ' ἀρετῆς ἀπ' ἀρχῆς πρὸς τὸν θεὸν ἄνω βλέπειν· κακίαν γὰρ ὑφίστασθαι ἀναγκαῖον πρῶτον ἐν ἀνθρώποις (mit Berufung auf Röm. 7, 9). Vgl. *Redepenning* II, S. 360. Bei alle dem aber findet sich in unserer Periode noch kein so stark ausgesprochenes Sündengefühl, wie in der folgenden. Es überwog der Jubel über die objective Thatsache der Erlösung, der hauptsächlich in den äussern Kämpfen, in den Verfolgungen sein Gegengewicht fand. In dem Märtyrerthum feierte die Kirche thatsächlich und täglich die Passion, während die Dogmatik Weihnachten und Ostern hielt. Als aber mit den Verfolgungen auch das Märtyrerthum aufhörte und eine selbsterwählte Mönchsaskese dasselbe künstlich ersetzen sollte mit Anspruch auf Verdienstlichkeit vor Gott, da war es die höchste Zeit, dass im Gegensatz gegen diesen falschen äussern Triumph das *innere* Märtyrerthum begann, die Beugung des Herzens unter die Gewalt der freien göttlichen Liebe. Was die frühere Zeit ertragen konnte (den Pelagianismus vor Pelagian), ertrug sie später nicht mehr, und mit dem Augustinismus wurde schon der Keim gelegt zu der gründlichen Wiedergeburt der Kirche im Reformationszeitalter. Es ist daher ebenso einseitig, für die erstern Jahrhunderte schon die Stimmung der spätern Zeit zu verlangen, indem man sie ihr entweder an-

dichtet, oder gar beim Vermissen derselben geringschätzig über sie urtheilt, als auch die Nothwendigkeit der spätern Entwicklungen zu verkennen, und zu verlangen, es habe immer so bleiben müssen, wie es in der Zeit der frischen Jugend gewesen.

§. 60.

Die Sünde überhaupt.

Suicer, unter ἁμαρτάνω, ἁμάρτημα, ἁμαρτία, ἁμαρτωλός. *Krabbe,* die Lehre von der Sünde und dem Tode, Hamb. 1836 (dogmatisch-exegetisch). * *Jul. Müller,* die christliche Lehre von der Sünde, I. Bd.: vom Wesen und Grund der Sünde, Breslau 1839. 2. Aufl. 1844. II. Bd.: von der Möglichkeit, Verbreitung und Steigerung der Sünde im Individuum, Breslau 1844. (mit Berücksichtigung der Dogmengeschichte.)

Wenn auch die Sünde als Thatsache anerkannt wurde, so finden wir dagegen in Beziehung auf die genauere Definition ihres Wesens noch manches Schwankende [1]). Während die gnostisch-häretischen Parteien (hierin Vorläufer des Manichäismus) das Böse dualistisch entweder in die Materie setzten [2]) oder vom Demiurgen es ableiteten, kamen die christlichen Lehrer im Allgemeinen darin überein, dass sie die Sünde im Bereiche des menschlichen Willens aufsuchten und daher Gott von aller Schuld freisprachen [3]), wobei der Ausweg des Origenes nahe lag, auch das sittlich Böse als ein negatives zu fassen [4]).

[1]) Eine der stoischen verwandte Definition finden wir bei *Clemens* von Alexandrien, Pæd. I, 13 p. 158. 159: Πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν, τοῦτο ἁμάρτημά ἐστι. Dagegen ist die Tugend (ἀρετὴ) διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλον τὸν βίον. Daher ist die Sünde auch Ungehorsam gegen Gott: Αὐτίκα γοῦν ὅτε ἥμαρτεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, καὶ παρήκουσε τοῦ Θεοῦ. Die Etymologie urgirend, fasst er denn auch die Sünde als Irrthum: .... ὡς ἐξ ἀνάγκης εἶναι τὸ πλημμελούμενον πᾶν διὰ τὴν τοῦ λόγου διαμαρτίαν γινόμενον καὶ εἰκότως καλεῖσθαι ἁμάρτημα. Vgl. Strom. II, p. 462: Τὸ δὲ ἁμαρτάνειν ἐκ τοῦ ἀγνοεῖν κρίνειν ὅ,τι χρὴ ποιεῖν συνίσταται ἢ τοῦ ἀδυνατεῖν ποιεῖν. Die Formen der Sünde sind ἐπιθυμία, φόβος und ἡδονή. Eine Folge der Sünde ist die λήθη τῆς ἀληθείας, coh. p. 88, und endlich ewiger Tod, ib. p. 89. *Tertullian* setzt die Sünde in die *Ungeduld* (Unbeständigkeit) des Menschen, de pat. 5 (p. 143): Nam ut compendio dictum sit, omne peccatum impatientiæ adscribendum. Vgl. Cyprian de bono pat. p. 218. Auch nach *Origenes* de princ. II, 9. 2 (Opp. T. I, p. 97; *Redep.* p. 216) ist es Trägheit und Scheu vor der Anstrengnng in Bewahrung des Guten, sowie

die Abwendung vom Bessern (Privation), was die Sünde bewirkt; denn abfallen ist nichts anderes als schlecht werden, schlecht sein so viel als nicht gut sein u. s. w., vgl. *Schnitzer* S. 140.

[2]) Hier und da schreiben auch orthodoxe Lehrer der Sinnlichkeit das Böse zu; so *Justin d. M.* Apol. I, 10 (?); de resurr. c. 3, s. *Semisch* S. 400. 401. Anders *Clemens* Strom. IV, 36 p. 638. 639: Οὔκουν εὐλόγως οἱ κατατρέχοντες τῆς πλάσεως καὶ κακίζοντες τὸ σῶμα· οὐ συνορῶντες τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου ὀρθὴν πρὸς τὴν οὐρανοῦ θέαν γενομένην, καὶ τὴν τῶν αἰσθήσεων ὀργανοποιΐαν πρὸς γνῶσιν συντείνουσαν, τά τε μέλη καὶ μέρη πρὸς τὸ καλὸν, οὐ πρὸς ἡδονὴν εὔθετα. Ὅθεν ἐπιδεκτικὸν γίνεται τῆς τιμιωτάτης τῷ Θεῷ ψυχῆς τὸ οἰκητήριον τοῦτο κτλ..... Ἀλλ' οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει, οὔτε αὖ κακὸν φύσει τὸ σῶμα, οὐδὲ μὴν, ὃ μή ἐστιν ἀγαθὸν, τοῦτο εὐθέως κακόν. Εἰσὶ γὰρ οὖν καὶ μεσότητές τινες κτλ.

[3]) Clem. Strom. VII, 2 p. 835: Κακίας δ' αὖ πάντη πάντως ἀναίτιος (ὁ Θεός). Orig. contra Cels. VI, 55 p. 675: Ἡμεῖς δέ φαμεν, ὅτι κακὰ μὲν ἢ τὴν κακίαν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῆς πράξεις ὁ θεὸς οὐκ ἐποιήσε. Vgl. III, 69 p. 492. Gleichwohl ist auch das Böse unter Gottes Leitung; vgl. de princ. III, 2. 7 (Opp. I, p. 142).

[4]) Orig. de princ. II, 9. 2 (Opp. I, p. 97) und in Joh. T. II, c. 7 (Opp. IV, p. 65. 66): Πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν (mit Beziehung auf das οὐδέν Joh. 1, 3), ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει. Das Böse heisst ihm ἀνυπόστατον und der Fall μείωσις (diminutio). *J. Müller*, ältere Ausg. S. 132; vgl. *Redepenning* II, S. 328.

§. 61.

Auffassung der Geschichte des Sündenfalls.

Wie man die Lehre von der Weltschöpfung und der Schöpfung des Menschen *historisch* begründete durch das Zurückgehen auf die in den Büchern Mosis enthaltenen Urkunden, so auch die Genesis der Sünde, die in der Geschichte Adams verwirklicht erschien; doch fassten nicht Alle diese Erzählung buchstäblich, sondern nach dem Vorgange des Philo [1]) sah *Origenes* in ihr ein in geschichtlichem Gewande vorgetragenes Bild dessen, was immer und zu allen Zeiten mit dem freien Menschen vorgeht [2]). Wie weit *Irenæus* den Buchstaben der Erzählung durchgängig beibehalten, ist zweifelhaft [3]), während sich *Tertullian* unbedingt für die streng historische Fassung ausspricht [4]). Sowohl die Gnostiker, als

der Verfasser der Clementinen verwarfen das Geschichtliche aus dogmatischen Gründen [5]).

[1]) Schon *Philo* sieht in der Geschichte τρόποι τῆς ψυχῆς, s. *Dähne* S. 341 und dessen Abhandl. in den theol. Studien und Kritiken, 1833. 4. Heft.

[2]) Bei *Clemens* noch ein Gemisch von factischer und allegorischer Auffassung: Strom. V, 11 p. 689. 690 (Schlange = Bild der Wollust). — Dagegen rein allegorisch *Origenes* de princ. IV, 16 (Opp. T. I. p. 174); contra Cels. IV, 40 p. 534. Adam heisst Mensch, daher: Ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ Ἀδὰμ εἶναι φυσιολογεῖ Μωϋσῆς τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως .... οὐχ οὕτως περὶ ἑνός τινος, ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θείου λόγου. Ueber weiteres Allegorisiren der Geschichte (Bekleidung der Protoplasten mit Thierfellen ein Symbol der Einkleidung der Seele?) s. Meth. b. Phot. biblioth. cod. 234 und 293. Dagegen Orig. fragm. in Gen. T. II, p. 29, wo sowohl die buchstäbliche Erklärung abgewiesen, als auch jene Deutung bezweifelt wird.

[3]) Nach dem Fragmente von Anastasius Sinaïta bei *Massuet* p. 344 würde *Irenæus* die Verführung durch die Schlange (gegen die Ophiten) πνευματικῶς, nicht ἱστορικῶς gefasst haben, doch wird nicht klar, in welchem Umfange. Ueberdies sind gegen die Aechtheit der Stelle Bedenken erhoben worden, s. *Duncker* S. 115. Anm. An andern Stellen redet dagegen Irenæus von dem Falle Adams deutlich genug als von einem geschichtlichen Factum, III, 18 (*Gr.* 20) p. 211 (*Gr.* 248); III, 21 (*Gr.* 31) p. 218 (*Gr.* 259) sqq. Giebt er sich doch alle Mühe, die Drohung Jehova's: «desselben Tages wirst du des Todes sterben» dadurch chronologisch zu rechtfertigen, dass er den Tag (wie bei der Schöpfungsgeschichte) von einem *Zeitraum* versteht, dieweil 1000 Jahre vor Gott gleich einem Tag sind. Adam und Eva sind gestorben während des Weltlaufs an demselben Wochentage, an welchem sie geschaffen waren und an welchem sie Gottes Gebot übertreten hatten, am *Freitag* innerhalb der ersten 1000 Jahre, adv. hær. V, 23. 2. Vgl. *Duncker* S. 129.

[4]) *Tertullian* adv. Judæos II, p. 184; de virg. vel. 11; adv. Marc. II, 2 sq. u. a. St. Ein wörtliches Urgiren der Zeitfolge in der Geschichte: de resurr. carn. 61: Adam ante nomina animalibus enunciavit quam de arbore decerpsit; ante etiam prophetavit quam voravit.

[5]) Ueber den Sündenfall (σύγχυσις ἀρχική) der Gnostiker (Basilidianer) vgl. Clem. Strom. II, 20 p. 488. *Gieseler*, Studien u. Krit. 1830. S. 396. *Baur* S. 211. Die Clementinen idealisiren den Adam dergestalt, dass aus der geschichtlichen Person eine rein mythische wird (wie der Adam-Kadmon der Kabbalisten), während sie dagegen die Eva ihm weit unterordnen. Adam konnte daher auch nicht sündigen, sondern erst in *Kain* tritt die Sünde auf; s. *Credner* II, 258. III, 284. *Baur*, Gnosis S. 339. *Schliemann* S. 177 ff. Die gnostischen Kainiten dagegen verehrten in Kain den Repräsentanten der Unabhängigkeit vom Demiurgen, während die Sethiten ihn als das Haupt der hylischen, den Abel als das der psychischen und den Seth als das der pneumatischen

Masse, als das Ideal der Menschheit verehrten. *Neander*, Kirchengesch. I, 2 S. 758. 759.

§. 62.

Stand der Unschuld und Fall.

So verschieden auch die Meinungen waren, worin die ursprünglichen Vorzüge des ersten Menschen [1]) und worin seine Sünde bestanden habe [2]), so kamen doch alle katholischen Lehrer darin überein, dass die Verführung der Schlange in der That eine Verführung, nämlich zum Bösen, mithin auch die Uebertretung des von Jehova gegebenen Gebotes ein *Fall* gewesen, der den Menschen Schaden gebracht habe [3]). Dagegen leugneten die clementinischen Ebioniten, dass Adam habe sündigen können [4]), und die Ophiten sahen in dem Vorfalle (wenigstens nach einer Seite hin) eine Erhebung des Menschen zu seiner wahren Würde und einen Durchgangspunkt zur Freiheit, weil das Verbot vom neidischen Jaldabaoth ausgegangen, die Uebertretung aber auf Veranstaltung der Weisheit (Sophia), deren Symbol die Schlange ist, geschehen sei [5]).

[1]) Diese wurden besonders von den Pseudoclementinen übertrieben (s. den vor. §.). Adam hatte Prophetengabe (hom. III, 21. VIII, 10), s. *Credner* II, S. 248. *Baur* S. 363. *Schliemann* S. 175. Diese Gabe schrieb übrigens auch *Tertullian* de resurr. c. 61 dem Stammvater der Menschen zu. Nach den Ophiten hatten Adam und Eva leichte und helle Körper, s. *Baur* S. 187. Weniger hoch schlugen die voraugustinischen Lehrer die später so genannte justitia originalis an. Nach *Theophilus* von Antiochien (ad Aut. II, 24. 27) war Adam νήπιος und musste als Kind behandelt werden; er war weder sterblich noch unsterblich, sondern zu beidem fähig. Dasselbe behauptet *Clemens* von Alexandrien Strom. VI, 12 S. 788: «So mögen sie denn von uns hören (sagt er gegen die Gnostiker), dass Adam vollkommen geschaffen wurde, nicht in Hinsicht seiner sittlichen Ausstattung, wohl aber in Hinsicht der *Fähigkeit*, die Tugend in sich aufzunehmen; denn ein Unterschied ist doch zwischen der Fähigkeit zur Tugend und dem wirklichen Besitz derselben. Gott will, dass wir durch uns selbst selig werden, deswegen gehört es zur Natur der Seele, sich selbst zu bestimmen» u. s. w. Bei *Baur*, Gnosis S. 493. Clem. beschränkt demnach die ursprünglichen

Vorzüge, Strom. IV, p. 632, auf das Reinmenschliche als Anlage: Οὐδὲν γὰρ τῶν χαρακτηριζόντων τὴν ἀνθρώπου ἰδέαν τε καὶ μορφὴν ἐνεδέησεν αὐτῷ.

[2]) *Justin d. M.* leitet den Fall vor allem von der schlauen Bosheit des Satan ab, dial. c. Tr. c. 119, p. 205. Ein Thier (θηρίον) hat den Menschen verführt. Ungehorsam und Irrglaube kamen von Seite des Menschen dazu; vgl. *Semisch* a. a. O. S. 393. 394. Nach *Clemens* von Alexandrien scheint es die Wollust gewesen zu sein, welche den ersten Menschen verführte, coh. p. 86: Ὄφις ἀλληγορεῖται ἡδονὴ ἐπὶ γαστέρα ἕρπουσα, κακία γηΐνη εἰς ὕλας τρεφομένη (*Thiersch* conjecturirt τρεπομένη in *Rudelb.* Zeitschr. 1841. 2. S. 184). Vgl. Strom. III, 17 p. 559 (470 *Sylb.*). Zwar wird von Clemens nicht, wie von den Enkratiten (die er vielmehr bekämpft), der coitus der ersten Eltern an sich als ein sündlicher getadelt, wohl aber, dass er zu früh stattgefunden, wohin auch die Stelle Strom. II, 19 p. 481 zielt: Τὰ μὲν αἰσχρὰ οὗτος προθύμως εἵλετο, ἑπόμενος τῇ γυναικί.

[3]) Die Meinung, als ob der Baum an sich den Tod in sich geschlossen hätte (Giftfrucht), wird von *Theophilus* von Antiochien abgewiesen ad Aut. II, 25: Οὐ γὰρ, ὡς οἴονταί τινες, θάνατον εἶχε τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή.

[4]) Vgl. den vor. §. Note 5. Adam konnte nicht sündigen, da in ihm das θεῖον πνεῦμα oder die σοφία selbst erschienen war, mithin diese gesündigt haben müsste, was zu behaupten eine Blasphemie wäre. Vgl. *Schliemann* a. a. O.

[5]) Die Ophiten verwirren sich in ihren eigenen Dogmen, wenn sie bald die Schlange als Gottheit verehren, bald von ihr sagen, dass sie die Eva durch Täuschung verführt habe. Epiph. Hær. 37, 6. *Baur* S. 178 ff.

§. 63.

Folgen des Sündenfalls.

Der *Tod* war es gewesen, den Jehova den Uebertretern seines Gebotes angedroht hatte. Gleichwohl folgte dieser nicht unmittelbar auf die Uebertretung, sondern die dem Manne sowohl als dem Weibe eigenthümlich zugetheilten Mühsale des Lebens leiteten den Tod ein und zeugten von des Menschen eingetretener Sterblichkeit. Beides aber wurde, der Tod sowohl, als das physische Uebel, von dem biblischen Standpunkte aus als die Folge der Sünde Adams betrachtet; so z. B. von *Irenæus* u. A. [1]). Wie weit nun aber auch das sittliche Verderben der Einzelnen, die Sünde im Menschenge-

schlecht überhaupt, eine Folge der ersten Sünde sei, darüber finden wir noch keine ausgebildete Ansicht. Man war zu sehr geneigt, die Sünde als einen freien Willensact des Menschen zu betrachten, als dass man sie schlechthin als ein von Andern überkommenes Erbstück hätte fassen können. Die Sünde jedes einzelnen Menschen, wie sie in der Erfahrung vorlag, erschien demnach dem Beobachter als eine freie Wiederholung, nicht aber als eine nothwendige Folge der ersten Sünde [2]), und lieber nahm man, um das Dunkle der Gewalt, die zum Bösen hintreibt, sich zu erklären, zu einem zwar nicht absolut zwingenden, aber doch mächtigen Einfluss der Dämonen, als zu einer Erbsünde seine Zuflucht [3]). Indessen finden sich schon bei *Irenæus* Andeutungen von den tiefer gehenden Folgen des Sündenfalles [4]). Noch bestimmter aber leisten *Tertullian* und *Origenes*, obwohl von verschiedenen Standpunkten aus, der Erbsündentheorie Vorschub: dieser dadurch, dass er die Seelen schon in ihrem frühern Zustande mit Sünde behaftet und somit auch sündlich ins irdische Leben eintretend dachte, wozu sich noch die an das Gnostisch-Manichäische streifende Idee von dem Befleckenden, das in der physischen Zeugung liege, gesellte [5]); jener dadurch, dass er die Seele mit sammt ihren Gebrechen sich stoffartig fortpflanzen liess, zu welcher Ansicht auch der von ihm zuerst gebrauchte Name «vitium originis» trefflich passte [6]). Beide Lehrer waren aber noch weit davon entfernt, das angeborne Verderben als ein zurechnungsfähiges zu betrachten, und noch viel weniger dachten sie an einen gänzlichen Mangel der Freiheit [7]).

[1]) *Irenæus* III, 23 (35 *Gr.*) p. 221 (263 *Gr.*): Condemnationem autem transgressionis accepit homo tædia et terrenum laborem et manducare panem in sudore vultus sui et converti in terram, ex qua assumtus est; similiter autem mulier tædia et labores et gemitus et tristitias partus et servitium i. e. ut serviret viro suo: ut neque maledicti a Deo in

totum perirent, neque sine increpatione perseverantes Deum contemnerent (vgl. c. 37, p. 264 *Grabe*). Ibid. V, 15 p. 311 (423 *Grabe*): ..... propter inobedientiæ peccatum subsecuti sunt languores hominibus. V, 17 p. 313 (p. 426). V, 23 p. 320 (p. 435): Sed quoniam Deus verax est, mendax autem serpens, de effectu ostensum est morte subsecuta eos, qui manducaverunt. Simul enim cum esca et mortem adsciverunt, quoniam inobedientes manducabant: inobedientia autem Dei mortem infert etc. (Daher der Teufel ein Menschenmörder von Anfang.) Uebrigens sieht Irenæus in den verhängten Strafen Gottes auch wieder eine Wohlthat, III, 20. 1: Magnanimus (i. e. μακρόθυμος) fuit Deus deficiente homine, eam quæ per verbum esset victoriam reddendam ei providens. Er vergleicht den Fall des Menschen mit dem Schicksale des Propheten Jonas, der vom Wallfisch verschlungen wurde zu seiner Rettung. So wird der Mensch von dem grossen Wallfisch (dem Teufel) verschlungen, damit ihn Christus wieder aus dessen Rachen befreie, vgl. *Duncker* S. 151. Nach *Cyprian* de bono patientiæ p. 212 ging auch die höhere Körperkraft des Menschen (nächst der Unsterblichkeit) durch die Sünde verloren; und auch *Origenes* brachte die Uebel in der Welt in Verbindung mit der Sünde, s. oben §. 48.

[2]) Wenn auch *Justin d. M.* die allgemeine Sündhaftigkeit in starken Ausdrücken beklagt (dial. c. Tr. c. 95), so sind ihm doch Erbsünde und Zurechnung adamitischer Schuld noch fremde Begriffe. Jeder verdient dadurch den Tod, dass er sich durch seinen Ungehorsam den ersten Menschen *gleichstellt*. Dial. c. Tr. c. 88: Ὁ (scil. γένος ἀνθρώπων) ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου. C. 124: Οὗτοι (scil. ἄνθρωποι) ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται κτλ. Vgl. *Semisch* a. a. O. S. 397—399, der auch in die exegetische Erörterung dieser Stellen eintritt. S. ebendenselb. S. 401 über die schwierige Stelle dial. c. Tr. c. 100, in welcher Manche einen Beweis der Erbsünde haben finden wollen: Παρθένος οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα, παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε (ob das τίκτειν metaphorisch?). Nach *Clemens* von Alexandrien befindet sich der Mensch dem Versucher gegenüber in derselben Lage wie Adam vor dem Falle; coh. p. 7: Εἷς γὰρ ὁ ἀπατεὼν, ἄνωθεν μὲν τὴν Εὔαν, νῦν δὲ ἤδη καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους εἰς θάνατον ὑποφέρων, vgl. Pæd. I, 13 p. 158. 159. Zwar nimmt Clemens die Allgemeinheit der Sünde unter den Menschen an, Pæd. III, 12 p. 307: Τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν; aber schon dass er annahm, dass von Natur Einige besser seien als die Andern (Strom. I, 6 p. 336), zeigt, dass er den Menschen nicht für absolut verdorben hielt, nicht Alle in *eine* corrupte Masse zusammenwarf; thut doch niemand das Böse um des Bösen willen, Strom. I, 17 p. 368. Am stärksten aber spricht er sich gegen eine eigentliche Erbsünde aus Strom. III, 16 p. 556. 557: Λεγέτωσαν ἡμῖν, ποῦ ἐπόρνευσεν τὸ γεννηθὲν παιδίον, ἢ πῶς ὑπὸ τὴν τοῦ Ἀδὰμ ὑποπέπτωκεν ἀρὰν τὸ μηδὲν ἐνεργῆσαν. Die Stelle Psalm 51, 7 gilt ihm nicht als Beweis. (Vgl. noch die obigen Stellen über Freiheit und Sünde überhaupt.)

[3]) Athenag. leg. c. 25. Tatian contra Græc. c. 7, und die oben §. 58 angeführten Stellen. Ausser dem Einflusse des Satans bringt Justin d. M. auch die schlechte Erziehung und das böse Beispiel in Anschlag, Apol. I, 61: Ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν.

[4]) Iren. adv. hær. IV, 41. 2 u. andere Stellen bei *Duncker* S. 132 ff. Nach diesem würde die Lehre von der Erbsünde und dem Erbübel bei Irenæus bereits so weit entwickelt sein, «*dass sich die charakteristischen Züge der abendländischen Lehrbildung deutlich erkennen lassen.*» Und allerdings redet Irenæus schon davon, dass der Mensch, indem er freiwillig der Stimme des Verführers folgte, ein Kind, ein Schüler und Diener des Teufels geworden sei u. s. w. Auch erscheinen ihm die Menschen bereits in einem Zustande der Verschuldung, der eine Folge der Sünde Adams ist. Ob da, wo Irenæus vom *Tode* redet, den wir geerbt haben (V, 1. 3 u. an andern Orten), er blos den physischen Tod versteht? s. *Duncker* a. a. O.

[5]) Auf der einen Seite bildet zwar *Origenes* durch sein Urgiren der menschlichen Freiheit einen strengen Gegensatz zu Augustin, wie er denn auch die noch nicht zum Entschluss gereifte Begierde (concupiscentia) noch nicht zur Sünde rechnet; erst wenn man ihr nachgiebt, entsteht Schuld, de princ. III, 2. 2 (Opp. T. I, p. 139; *Redep.* p. 179) u. III, 4 (de humanis tentationibus). Auf der andern aber schliesst er sich formell an den Begriff der Erbsünde an durch die Behauptung, dass die menschliche Seele, weil sie im frühern Zustand schon gesündigt habe, nicht mehr unschuldig auf diese Welt komme, de princ. III, 5 (Opp. T. I, p. 149. 150; *Redep.* p. 309 ff.); vgl. *Redep.* Orig. II, S. 322 ff. Wegen der Zeugung s. Tom. XV in Matth. §. 23 (Opp. III, p. 685); hom. VIII in Lev. (Opp. II, p. 229) u. XII (p. 251): Omnis, qui ingreditur hunc mundum, in quadam contaminatione effici dicitur (Hiob 14, 4. 5)..... Omnis ergo homo in patre et in matre pollutus est, solus vero Jesus Dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est, et in matre non est pollutus. Ingressus est enim corpus incontaminatum.

[6]) *Tertullian* de anima c. 40: Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur; tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. Peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate. Cap. 41 gebraucht er den Ausdruck *vitium originis*, und behauptet, dass das Böse dem Menschen zur andern Natur geworden, während des Menschen *wahre* Natur auch nach Tertullian das Gute ist. Er unterscheidet daher naturale quodammodo und proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur. Potest enim *obumbrari*, quia non est Deus, *extingui non potest, quia a Deo est.*

[7]) Wie weit entfernt z. B. *Tertullian* war, die Erbsünde den Kindern als wirkliche Sünde zuzurechnen, davon zeugt seine merkwürdige Aeusserung über die Kindertaufe, de bapt. 18; vgl. §. 72 u. *Neander*, Antignost. S. 209 ff. 455 ff. — Auch sein Schüler *Cyprian* erkennt ein angebornes Verderben an und ist sogar deshalb *für* die Kindertaufe; aber doch nur darum, damit das Kind von der ihm anhaftenden *fremden*,

nicht von einer ihm *eigenen* Schuld gereinigt werde, ep. 64; vgl. *Rettberg* S. 317 ff.

VIERTER ABSCHNITT.

Christologie und Soteriologie.

§. 64.

Die Christologie überhaupt.

Martini, Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi, Rostock 1800. 8. **Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Christologie, Stuttg. 1839. 2. Aufl. I, 1. 2. ebend. 1845. I, 3. 1846.

Die Erscheinung des Logos im Fleische ist die dogmatische Hauptidee, um welche diese Periode sich bewegt. Diese göttlich-menschliche Thatsache erschien den ersten Lehrern der Kirche nicht einseitig als eine blosse Folge der menschlichen Sünde oder als durch sie wesentlich bedingt und hervorgerufen, sondern zugleich als eine freie Offenbarung Gottes, als der Gipfel aller frühern Offenbarungen und Lebensentfaltungen, als Vollendung und Krone der Schöpfung: so dass die *Christologie* dieser Zeit eben so wohl eine Fortsetzung der *Theologie*, als das ergänzende Gegenstück zur *Anthropologie* bildet.

Entschieden fasst *Irenæus* den doppelten Gesichtspunkt ins Auge, wonach Christus sowohl *Vollender* als *Wiederhersteller* der menschlichen Natur ist. Beides liegt in den Ausdrücken ἀναχεφαλαιοῦν, ἀναχεφαλαίωσις (Wiederholung des Frühern, Erneuerung, Wiederherstellung, Wiedervereinigung des Getrennten unter *ein* Haupt, vgl. *Suicer*, thes. zu d. W.). Christus ist der Inbegriff alles Menschlichen in seiner höchsten Bedeutung, die Summe und zugleich die Erneuerung der Menschheit, der neue Adam; vgl. V, 29. 2; III, 18. 7, und andere Stellen bei *Duncker* S. 157 ff. — Er wiederholt öfter den Satz, dass Christus geworden, was *wir* sind, damit *wir* würden, was *er* ist, z. B. III, 10. 20,

und in der Præf.: Jesus Christus, Dominus noster, propter immensam suam dilectionem factum est quod sumus nos, uti nos perficeret esse, quod est ipse. Er stellt auf jeder Stufe des Menschenalters den reinen Menschen dar. Bei den Alexandrinern findet sich Aehnliches (s. d. Stellen über den Logos). — Hingegen fasst *Tertullian* de carne Christi c. 6 die Menschwerdung auf als um des zukünftigen Leidens willen geschehen. Nach *Cyprian* ist dieselbe weniger durch die Sünde Adams nothwendig geworden, als durch den Ungehorsam der spätern Geschlechter, an denen die frühern Offenbarungen Gottes ihren Zweck nicht erreichten (Hebr. 1, 1), de idol. van. p. 15: Quod vero Christus sit, et quomodo per ipsum nobis salus venerit, sic est ordo, sic ratio. Judæis primum erat apud Deum gratia. Sic olim justi erant, sic majores eorum religionibus obediebant. Inde illis et regni sublimitas floruit et generis magnitudo provenit. Sed illi negligentes, indisciplinati et superbi postmodum facti, et fiducia patrum inflati, dum divina præcepta contemnunt, datam sibi gratiam perdiderunt.... Nec non Deus ante prædixerat fore, ut vergente sæculo, et mundi fine jam proximo, ex omni gente et populo et loco cultores sibi allegeret Deus multo fideliores et melioris obsequii; qui indulgentiam de divinis muneribus haurirent, quam acceptam Judæi contemtis religionibus perdidissent. Hujus igitur indulgentiæ, gratiæ disciplinæque arbiter et magister sermo et filius Dei mittitur, qui per prophetas omnes retro illuminator et doctor humani generis prædicabatur. Hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia ejus et gloria. Hic in virginem illabitur, carnem, Spiritu Sancto cooperante, induitur. Deus cum homine miscetur. Hic Deus noster, hic Christus est, qui, mediator duorum, hominem induit, quem perducat ad patrem. *Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est.* Vgl. *Rettberg* S. 305 und Irenæus (oben).

§. 65.

Der Gottmensch.

Neben unbestimmtern und allgemeinern Aussprüchen über die höhere Natur Jesu [1]), über die Erhabenheit seiner Lehre und Person [2]) und seine Messianität [3]) finden wir bereits in der ersten Zeit hingewiesen auf die innige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in seiner Person; jedoch noch ohne scharfe und schulgerechte Begrenzung des Antheils, welchen das Eine oder das Andere an der Bildung dieser Persönlichkeit nimmt [4]). Man suchte blos auf der einen Seite der ebionitischen und der artemonitischen (alogischen) Dürftig-

keit auszuweichen, die in Jesu nur den Sohn Josephs und der Maria sah (während die gemässigten Nazarener wenigstens im Einklang mit dem katholischen Bekenntniss eine übernatürliche Empfängniss annahmen) [5]), sowie man auf der andern Seite, und zwar noch strenger, die doketische Richtung bekämpfte, welche die wahre Menschheit Jesu aufhob [6]). Auch die das Göttliche und Menschliche nur äusserlich und mechanisch verbindende Ansicht, wonach erst bei der Taufe der Logos (Christus) über den Menschen Jesus gekommen wäre (Cerinth, Basilides), fand Widerspruch, so gut als die noch abenteuerlichere Vorstellung des Marcion, wonach Christus als Deus ex machina erschien [7]), oder als die gleichfalls doketische Ansicht des Valentinus, wonach zwar Christus von Maria geboren wurde, sich aber derselben nur als eines Canales bediente, um in das endliche Leben einzutreten [8]).

[1]) So im Bericht des Plinius an Trajan (ep. X, 97): Carmen Christo quasi Deo dicere. Auch die üblichen Doxologien, die Taufformel und die Anordnung der christlichen Feste und gottesdienstlichen Zeiten zeugen für die göttliche Verehrung Christi im Allgemeinen, vgl. *Dorner* a. a. O. S. 273 ff. Selbst Kunst und Sitte sprechen dafür, ebendas. S. 290 ff.

[2]) Schon die Trefflichkeit der *Lehre* erhebt Jesum nach *Justin dem Märtyrer*, Apol. I, 14, über die übrigen Menschen: Βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν· οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις Θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν, und schon diese menschliche Weisheit allein würde (nach c. 22) hinreichen, ihm das Prädicat eines Sohnes Gottes zu sichern, wenn er auch ein blosser Mensch wäre. Er ist aber *mehr* als dieses; ebend. Auch *Origenes* weist (noch abgesehen von der göttlichen Würde) auf die ausserordentliche historische Persönlichkeit Jesu hin, die er als die Blüthe und den Gipfel der Menschheit begreift, contra Cels. I, 29. Opp. T. I, p. 347 (in Beziehung auf Plato de republ. I, p. 329, und Plutarch in vita Themistoclis): «Jesus, der Geringste und Niedrigste unter allen Seriphiern, hat doch die Welt in eine grössere Bewegung setzen können, als Themistokles, Pythagoras, Plato, als irgend ein Weiser, Fürst und Feldherr.» Er ist die Vereinigung aller menschlichen Vorzüge, während Andere nur durch Einzelnes sich ausgezeichnet haben, ein Wunder der Welt! c. 30 (ganz im Sinne der modernen Apologetik). Bei der negativen Bestimmung, dass Jesus *mehr als ein gewöhnlicher Mensch gewesen*, bleibt *Minucius Felix* stehen, der

überhaupt wenig oder nichts positiv Christologisches hat, Octav. 29, §. 2. 3 (vgl. mit 9, 5): Nam quod religioni nostræ hominem noxium et crucem ejus adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum. Næ ille miserabilis, cujus in homine mortali spes omnis innititur; totum enim ejus auxilium cum extincto homine finitur. Vgl. *Novatian* de trin. 14: Si homo tantummodo Christus, cur spes in illum ponitur, cum spes in homine maledicta referatur? Ueber die Christologie der apostol. Väter s. *Dorner* a. a. O. S. 144 ff.

[3]) Justin. M. Apol. I, 5. 30 sqq.; dial. c. Tr. im ganzen Zusammenhang. Novatian de trin. c. 9. Origen. contra Cels. an verschiedenen Orten.

[4]) So vertheidigt schon *Justin d. M.* einerseits gegen die Ebioniten die jungfräuliche Geburt, andrerseits gegen die Gnostiker die wahre Menschheit Jesu, dial. c. Tr. c. 54: Οὐκ ἔστιν ὁ Χρ. ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων, κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἀνθρώπων γεννηθείς. Apol. I, 46: Διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ βουλὴν διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη. Vgl. *Semisch* II, S. 403 ff. *Irenæus* III, 16 (18 *Gr.*); 18 (20 *Gr.*), p. 211 (248 *Gr.*): Ἥνωσεν οὖν, καθὼς προέφαμεν, τὸν ἄνθρωπον τῷ Θεῷ..... Εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ Θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν καὶ Θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι Θεόν. Cap. 19 (21), p. 212. 213 (250): Ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι..... καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν· συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι. Auch Irenæus hebt gegen die Doketen die wahre Menschheit, gegen die Ebioniten die wahre Gottheit des Erlösers hervor. Wie Adam keinen menschlichen Vater hatte, so ist auch Christus ohne Zuthun eines Mannes erzeugt, und wie jener aus der noch jungfräulichen Erde gebildet wurde, so ist dieser aus der noch unberührten Jungfrau geboren. Dem sündlichen Fleische Adams steht ein sündloses, dem seelischen Menschen ein geistlicher gegenüber, III, 21. 10. *Duncker* S. 218 ff. Vgl. *Novatian* de trinit. c. 18: Quoniam si ad hominem veniebat, ut mediator Dei et hominum esse deberet, oportuit illum cum eo esse et verbum carnem fieri, ut in semetipso concordiam confibularet terrenorum pariter atque cœlestium, dum utriusque partis in se connectens pignora, et Deum homini et hominem Deo copularet, ut merito filius Dei per assumtionem carnis filius hominis, et filius hominis per receptionem Dei verbi filius Dei effici possit. Hoc altissimum atque reconditum sacramentum ad salutem generis humani ante sæcula destinatum, in Domino Jesu Christo Deo et homine invenitur impleri, quo conditio generis humani ad fructum æternæ salutis posset adduci.

[5]) Vgl. §. 23. 24 u. §. 42, Note 1. Ueber die milde Art, mit der Justin (dial. c. Tryph. §. 48) und Origenes (in Matth. T. XVI, c. 12. Opp. III, p. 732: Vergleichung mit dem Blinden Marc. 10, 46) die ebionitische

Ansicht beurtheilten, s. *Neander*, Kirchengeschichte I, S. 616. 617. Schon stärker spricht sich dagegen Origenes hom. XV in Jerem. aus, ibid. p. 226: Ἐτόλμησαν γὰρ μετὰ τῶν πολλῶν τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν καὶ τοῦτο εἰπεῖν, ὅτι οὔκ ἐστι θεὸς ὁ μονογενὴς ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως· ἐπικατάρατος γὰρ, ὃς τὴν ἐλπίδα ἔχει ἐπ' ἄνθρωπον. Uebrigens nahmen selbst die vulgären Ebioniten an, dass mit Jesu sich eine höhere Kraft bei der Taufe verbunden habe, aber freilich mehr eine (abstracte) Kraft. Die clementinischen Ebioniten dagegen unterscheiden sich darin von den vulgären, dass sie Jesum von Anfang an von dieser höhern Kraft durchdrungen sich denken; er tritt sonach in *eine* Reihe mit Adam, Henoch, Moses, die alle von der männlichen Prophetie her sind, vgl. *Schliemann* S. 200 ff. 483 ff. 523 ff. *Dorner* S. 296 ff. Rücksichtlich der Geburt aus der Jungfrau ist jedoch merkwürdig, wie wenig sich die alte Kirche scheute, auch bei der positiven Annahme des Factums selbst, dennoch Analogien mit heidnischen Mythen als eine Art von Beweis beizubringen. So Orig. contra Cels. I, 37. Opp. T. I, p. 355 (Plato ein Sohn des Apollo und der Amphiktione) und ebenda eine Analogie aus der Natur (des Geiers) gegenüber der Blasphemie des Celsus c. 32, p. 350; vgl. indessen c. 67, p. 384 *).

[6]) Gegen die Doketen vgl. die Ignazischen Briefe, besonders ad Smyrn. 2 u. 3; ad Ephes. 7, 18; ad Trall. 9; ebenso die oben angeführte Stelle des Irenæus und dazu Tertull. adv. Marc. und de carne Christi; Novatian de trin. c. 10: Neque igitur eum hæreticorum agnoscimus Christum, qui in imagine (ut dicitur) fuit, et non in veritate; nihil verum eorum, quæ gessit, fecerit, si ipse phantasma et non veritas fuit. Einen doketischen Anstrich hat man im Briefe des Barn. finden wollen c. 5. Es ist aber dieselbe Idee der κρύψις, die wir auch später finden, und die uns z. B. auch in der (apokryphischen) Rede des Thaddäus an Abgarus bei Eus. 1, 13: Ἐσμίκρυνεν αὐτοῦ τὴν θεότητα und sonst begegnet.

[7]) Tertull. de carne Christi, c. 2: Odit moras Marcion, qui subito Christum de cœlis deferebat. Adv. Marc. III, 2: Subito filius, et subito missus, et subito Christus. IV, 11: Subito Christus, subito et Johannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quæ suum et plenum habent ordinem apud creatorem.

[8]) Καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει, vgl. *Neander*, gnost. Systeme S. 136 ff. Ueber den Doketismus der Gnostiker überhaupt *Baur* S. 258 ff.: «*Am nächsten steht der orthodoxen Ansicht Basilides, am weitesten entfernt sich von ihr Marcion, in der Mitte zwischen beiden steht Valentin mit seinem psychischen Christus.*»

---

*) Ueber die verschiedenen Fassungen des sogenannten apostolischen Symbolums, wo das «conceptus de Spiritu Sancto» in den ältern Recensionen fehlt, wogegen eine andere Rec. «qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virg.» hat, vgl. *King* p. 145.

§. 66.

Weitere Entwicklung.

**J. C. L. Gieseler*, commentatio, qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinæ de corpore Christi exponuntur, Gött. 1837. 4.

So sehr nun aber im Gegensatz gegen alle diese häretischen Theorien die christlich-katholische Lehre auf dem einfachen johanneischen Scriftworte fusste: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, und so in dem nothwendigen Zusammensein des Göttlichen und Menschlichen die Eigenthümlichkeit der christlichen Vorstellung bewahrte [1]): so verschieden modificirte sich doch die Lehre vom Gottmenschen unter dem Einfluss verschiedener Denkweisen. So wird namentlich aus den Aussprüchen der ersten Lehrer *vor* Origenes [2]) [mit Ausnahme des *Irenæus* [3]) und *Tertullian* [4])] nicht klar, inwiefern auch die Seele mit zur Menschheit Jesu gehört habe; wie denn auch bei dem alexandrinischen *Clemens* zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christo nicht scharf geschieden wird [5]). In Betreff des Körpers streiften die Alexandriner bei aller Opposition gegen den crassen Doketismus selbst wieder dem Wesen nach ans Doketische, indem *Clemens* den Körper Jesu nicht mit derselben physischen Nothwendigkeit wie die übrigen menschlichen Körper den Zufällen und Einflüssen der Aussenwelt unterworfen sein liess [6]), während *Origenes* ihm sogar die Eigenschaft beilegte, den Einen so und den Andern anders zu erscheinen [7]). Dagegen hob *Origenes* die Lehre von einer menschlichen Seele Jesu mit Bestimmtheit heraus [8]) und suchte überhaupt noch genauer als die Frühern das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in Christo dialektisch zu vermitteln [9]); wie denn auch bei ihm zuerst der Ausdruck *θεάνθρωπος* gefunden wird [10]).

[1]) *Novatian* de trin. c. 10: Non est ergo in unam partem inclinandum et ab alia parte fugiendum, quoniam nec tenebit perfectam veri-

tatem, quisquis aliquam veritatis excluserit portionem. Tam enim scriptura etiam Deum adnuntiat Christum, quam etiam ipsum hominem adnuntiat Deum etc.

[2]) Nach *Justin d. M.* hatte Christus wohl eine Seele, aber keinen νοῦς. Diesen vertrat der λόγος. Der ganze Christus zerfällt ihm sonach in λόγος, ψυχή und σῶμα, Apol. min. c. 10, vgl. *Semisch* S. 410.

[3]) Dass *Irenæus* schon die vollkommne Menschheit Christi nach Leib, Seele und Geist gelehrt habe, sucht *Duncker* (S. 207 ff.) aus den von ihm angeführten Stellen wahrscheinlich zu machen, vgl. besonders III, 22. 1; V, 6. 1, wonach dann auch die von Andern für das Gegentheil angeführte Stelle V, 1. 3 zu erklären wäre.

[4]) *Tertullian* adv. Prax. c. 30 fasst den Ausruf Christi am Kreuz: mein Gott, warum hast du mich verlassen! als eine vox carnis et animæ, vgl. de carne Christi c. 11—13: Non poterat Christus inter homines nisi homo videri. Redde igitur Christo fidem suam, ut, qui homo voluerit incedere, animam quoque humanæ conditionis ostenderit, non faciens eam carneam, sed induens eam carne; vgl. de resurr. carn. c. 34 u. andere minder bestimmte Stellen (blos von Annahme des Fleisches) bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 261—263.

[5]) Er gefällt sich daher in schneidenden Gegensätzen, wie coh. p. 6 u. 84: Πίστευσον, ἄνθρωπε, ἀνθρώπῳ καὶ Θεῷ· πίστευσον, ἄνθρωπε, τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ Θεῷ ζῶντι· πιστεύσατε, οἱ δοῦλοι, τῷ νεκρῷ· πάντες ἄνθρωποι, πιστεύσατε μόνῳ τῷ πάντων ἀνθρώπων Θεῷ· πιστεύσατε καὶ μισθὸν λάβετε σωτηρίαν· ἐκζητήσατε τὸν Θεὸν καὶ ζήσεται ἡ ψυχὴ ὑμῶν. Bei ihm findet sich keineswegs der von Andern beobachtete Unterschied, wonach Ἰησοῦς ausschliesslich vom *Menschen* gebraucht würde, vielmehr Pæd. I, 7 p. 131: Ὁ δὲ ἡμέτερος παιδαγωγὸς ἅγιος θεὸς Ἰησοῦς, ὁ πάσης τῆς ἀνθρωπότητος καθηγεμὼν λόγος. Ebenso gebraucht er das Subject ὁ λόγος vom Menschen, Pæd. I, 6 p. 124: Ὁ λόγος τὸ αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἐξέχεεν αἷμα, vgl. III, 1 p. 251 und *Gieseler* a. a. O. Eine genauere Auseinanderhaltung des Göttlichen und Menschlichen findet man dagegen zu Ende dieser Periode bei Novatian c. 18 ff. (wo gegen Vergötterung des Menschlichen, Patripassianismus u. s. w. streng geeifert wird).

[6]) Pæd. II, 2 p. 186 (*Sylb.* 158) wird im Gegensatz gegen die Doketen aufs bestimmteste behauptet, dass Jesus wie andere Menschen, aber nur sehr mässig, gegessen und getrunken habe; vgl. Strom. VII, 17 p. 900, wo er die Doketen Ketzer nennt, weshalb die Beschuldigung des Photius (bibl. cod. 109), dass Clemens in den Hypotyposen einen Scheinkörper gelehrt habe (μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον, ἀλλὰ δόξαι) mit Recht zurückgewiesen wird. Allein am Ende verflüchtigt Clemens doch den wahren menschlichen Körper Jesu zu einer Art von Scheinkörper, wenn er Strom. VI, 9 p. 775 (*Sylb.* 158; bei *Gieseler* a. a. O. S. 12) das Essen und Trinken des Herrn nur als eine Anbequemung an die menschliche Natur ansieht und es sogar *lächerlich* (γέλως) nennt, darüber anders zu denken; denn nicht durch Essen und Trinken, sondern durch eine heilige Kraft wurde nach ihm der Körper Jesu zusammengehalten. Ein Verwundetwerden und Sterben des Körpers nahm Clemens zwar

allerdings auch an; aber doch ist nach ihm auch die Passion nur eine scheinbare, da der leidende Erlöser keinen Schmerz empfand, vgl. Pæd. I, c. 5 p. 112, u. *Gieseler* z. d. St. p. 13. Eine Verhüllung seiner Gottheit während der menschlichen Erscheinung (κρύψις) lehrt Clem. Strom. VII, 2 p. 833 gleichfalls, wenn gleich nicht mit diesem Worte, womit auch wohl übereinstimmen mag, dass, während er auf der einen Seite den Körper Jesu weit über alle andern menschlichen Organismen heraushebt, er doch wieder der Stelle Jes. 53 zu Liebe behauptet, Jesus sei hässlich gewesen, Pæd. III, 1 sub finem, p. 252; denn nicht die in die Sinne fallende Schönheit des Fleisches stellte der Erlöser dar, sondern die Schönheit der Seele und die *wahre* Leibesschönheit, nämlich die Unsterblichkeit *). Auch gehört vielleicht mit in dieselbe doketisirende Gedankenreihe die Annahme einer ewigen Jungfrauschaft der Maria, s. Strom. VII, 16 p. 889. 890, und die dort angeführte (apokryphische) Stelle: Τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν. Anders dagegen Tertull. de carne Christi, sub finem (in der *Potter*'schen Ausgabe zur clementinischen Stelle), der indessen jenes dictum gleichfalls anführt.

[7]) *Gennadius* de dogm. eccles. c. 2 zählt den *Origenes* zwar mit Unrecht unter die, qui Christum carnem de cœlo secum afferre contenderint; allein einen doketischen Anstrich hat auch seine Lehre. Sie findet sich am vollständigsten in dem von Pamphilus aufbewahrten comm. in ep. ad Gal. bei *Gieseler* a. a. O. p. 16. 17, womit zu vergleichen contra Cels. I, 69. 70 (Opp. I, p. 383. 384); ibid. III, 42 (p. 474); de princ. II, 6. 6; hom. in Gen. I (Opp. II, p. 55): Non æqualiter omnes, qui vident, illuminantur a Christo, sed singuli secundum eam mensuram illuminantur, qua vim luminis recipere valent. Et sicut non æqualiter oculi corporis nostri illuminantur a sole, sed quanto quis in loca altiora conscenderit et ortum ejus editioris speculæ intuitione fuerit contemplatus, tanto amplius et splendoris ejus vim percipiet et caloris: ita etiam mens nostra quanto altius et excelsius appropinquaverit Christo ac se viciniorem splendori lucis ejus objecerit, tanto magnificentius et clarius ejus lumine radiabitur. Mit dieser Ansicht bringt er die Verklärung auf dem Berge in Verbindung, contra Cels. II, 64 (Opp. I, p. 435) und comment. in Matth. (Opp. III, p. 906); *Gieseler* p. 19 ff. Vgl. contra Cels. IV, 16 p. 511: Εἰσὶ γὰρ διάφοροι οἱονεὶ τοῦ λόγου μορφαὶ, καθὼς ἑκάστῳ τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀγομένων φαίνεται ὁ λόγος, ἀνάλογον τῇ ἕξει τοῦ εἰσαγομένου, ἢ ἐπ' ὀλίγον προκόπτοντος, ἢ ἐπὶ πλεῖον, ἢ καὶ ἐγγὺς ἤδη γινομένου τῆς ἀρετῆς, ἢ καὶ ἐν ἀρετῇ γεγενημένου.

[8]) De princ. IV, 31: Volens Filius Dei pro salute generis humani apparere hominibus et inter homines conversari, suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam, proposito vero et virtute similem sibi, et talem, qualis omnes voluntates et dispensationes verbi ac sapientiæ indeclinabiliter possit implere (Joh. 10, 18. 12, 27. Matth. 26, 38). Vgl.

---

*) Dies nimmt auch *Tertullian* an de carne Christi c. 9: Adeo nec humanæ honestatis corpus fuit, nedum cœlestis claritatis. Wie hätten es sonst die Kriegsknechte gewagt, diesen schönen Körper zu zerfleischen?

contra Cels. II, 9 bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 263, wo aus Matth. 26, 38 auf die menschliche Seele des Erlösers geschlossen wird. — Bei der Präexistenz-Theorie des Origenes musste sich ihm die Frage aufdringen, warum der Sohn Gottes sich gerade mit *dieser* und keiner andern Seele verbunden habe? worüber contra Cels. I, 32 (Opp. T. I, p. 350); de princ. II, 6. 3 bei *Münscher, v. Cölln* S. 265 ff.; vgl. dazu *Dorner* II, S. 677 ff. Nach Socr. III, 7 nahm auch die Synode zu Bostra (240) gegen Beryllus die Behauptung ἔμψυχον εἶναι τὸν ἐνανθρωπήσαντα in Schutz. — Ueber das Gesammtbild des Origenes von Christo s. *Dorner* II, 2 S. 942 ff.

[9]) *Origenes* bemerkt, es seien zwei Klippen in der Christologie zu vermeiden: 1) der Irrthum, den Logos ausser Christum zu halten, als ob es zwei Persönlichkeiten wären, der ewige Logos und der geschichtliche Christus; 2) der Irrthum, ihn ganz in den Menschen einzuschliessen, als ob er dann ausser ihm nicht vorhanden wäre, de princ. IV, c. 30: ...Non ita sentiendum est, quod omnis divinitatis ejus majestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est, ita ut omne verbum Dei et sapientia ejus ac substantialis veritas ac vita vel a patre divulsa sit, vel intra corporis ejus coërcita et conscripta brevitatem, nec usquam præterea putetur operata: sed inter utrumque cauta pietatis esse debet confessio, ut neque aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur, et nulla penitus a paterna substantia, quæ ubique est, facta putetur esse divisio.... Cap. 31: Ne quis tamen nos existimet per hæc illud affirmare, quod pars aliqua deitatis filii Dei fuerit in Christo, reliqua vero pars alibi vel ubique: quod illi sentire possunt, qui naturam substantiæ incorporeæ atque invisibilis ignorant. Contra Cels. IV, 5: Κἂν ὁ θεὸς τῶν ὅλων τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει συγκαταβαίνῃ τῷ Ἰησοῦ εἰς τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον, κἂν ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγος, θεὸς καὶ αὐτὸς ὤν, ἔρχηται πρὸς ἡμᾶς, οὐκ ἔξεδρος γίνεται, οὐδὲ καταλείπει τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν· ὥς τινα μὲν τόπον κενὸν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ πλήρη, οὐ πρότερον αὐτὸν ἔχοντα. Der Logos in der Menschwerdung ist wie die Sonne, deren Strahlen rein bleiben, an welchen Ort sie auch scheinen mögen (contra Cels. VI, 73). Gleichwohl ist bei Orig. auch wieder von einem Verlassen der Herrlichkeit die Rede, in Jerem. hom. X, 7 (Opp. III, p. 186). Auch ist der Vater das Licht schlechthin, der Sohn das Licht, das in die Finsterniss scheint, vgl. comm. in Joh. II, 18 (Opp. IV, p. 76) und de princ. I, 2. 8. Nach der Erhöhung aber hört die Menschheit Jesu auf, vgl. hom. in Jerem. XV (Opp. III, p. 226): Εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος (ὁ σωτὴρ), ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος. Vgl. hom. in Luc. XXIX (Opp. III, p. 967): Tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit. — S. *Dorner* a. a. O. S. 671 ff. *Thomasius* S. 202 ff. *Redepenning* II, S. 313 ff.

[10]) So *Dorner* a. a. O. S. 679. Anm. 40. Zwar findet sich der Ausdruck (so viel wir wissen) nur in der lateinischen Uebersetzung hom. in Ezech. III, 3 (Deus homo); indessen führen andere Stellen, wie contra Cels. III, 29; VII, 17, darauf hin, vgl. *Thomasius* S. 203, Anm. c. — Den griechischen Ausdruck finden wir zuerst bei Chrysostomus erklärt, s. *Suicer* u. d. W.

Eine besondere Frage entstand auch über den *auferstandenen* Körper Christi in seinem Verhältniss zum frühern. Nach *Ignatius, Justin, Irenæus, Tertullian, Cyprian* und *Novatian* hatte Jesus auch *nach* der Auferstehung denselben Leib wie zuvor. Vgl. die Stellen bei *C. L. Müller*, de resurrectione Jesu Christi, vitam eam excipiente et ascensu in cœlum, sententiæ, quæ in ecclesia christiana ad finem usque sæculi sexti viguerunt, Havniæ 1836. 8. p. 77; blos einige modificirende Aeusserungen bei Irenæus und Tertullian p. 78. Bestimmter dagegen lehrte *Origenes* c. Cels. II, c. 62 (Opp. I, p. 434) eine mit dem Körper Jesu vorgegangene Veränderung, im Zusammenhang mit dem Erscheinen bei verschlossenen Thüren: Καὶ ἦν γε μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὥσπερεὶ ἐν μεθορίῳ τινὶ τῆς παχύτητος τοῦ πρὸ τοῦ πάθους σώματος καὶ τοῦ γυμνὴν τοιούτου σώματος φαίνεσθαι ψυχήν. Vgl. c. 64. 65, p. 436: Τὸν μηκέτι ἔχοντά τι χωρητὸν ὁραθῆναι τοῖς πολλοῖς, οὐχ οἷοί τε ἦσαν αὐτὸν βλέπειν οἱ πρότερον αὐτὸν ἰδόντες πάντες..... Λαμπροτέρα γὰρ τὴν οἰκονομίαν τελέσαντος ἡ θειότης ἦν αὐτοῦ. *Müller* p. 83. Dass dann durch die Himmelfahrt eine fernere Veränderung vorgegangen, scheint Origenes nicht angenommen zu haben; denn mit dem ätherischen Körper, den er ihm im Himmel beilegt (c. Cels. III, 41. 42. Opp. I, p. 474), ist wohl ebenderselbe gemeint, den er aus dem Grabe mitbrachte. Vgl. *Müller* p. 82 u. 131.

§. 67.

Sündlosigkeit Jesu.

Ullmann, über die Sündlosigkeit Jesu, 5. Aufl. Hamb. 1846, und die S. 14 daselbst citirten Schriften. *Fritzsche*, de ἀναμαρτησίᾳ Jesu Christi, commentatt. IV, vgl. §. 17.

Die innige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, wie sie schon die erste Kirche sich dachte, wehrte von selbst jeden möglichen Gedanken an ein Aufkommen der Sünde in *dem* ab, der das reine Ebenbild der Gottheit war; deshalb behaupten *Irenæus, Tertullian, Clemens* und *Origenes* die Sündlosigkeit (Anamartesie) Jesu aufs bestimmteste [1]), und auch diejenigen setzen sie wenigstens voraus, die sie nicht ausdrücklich behaupten. Mit der ebionitisch-artemonitischen Richtung war die Annahme der Sündlosigkeit nicht gesetzt, obwohl auch keine bestimmten Aeusserungen des Gegentheils sich finden. In dem gnostischen Systeme des *Basilides* dagegen, wonach jeder Leidende für seine Sünden büsst, kam die Sündlosigkeit Jesu allerdings ins Gedränge, obgleich Basilides diese Blösse möglichst zu verdecken suchte [2]).

[1]) *Justin. M.* dial. c. Tr. §. 11. 17. 110 et al. *Irenæus* im folg. §. *Tertullian* de anima c. 41: Solus enim Deus sine peccato, et solus homo

sine peccato Christus, quia et Deus Christus. *Clemens Al.* Pæd. I, 2 p. 99, der hier zugleich das Prärogativ Christi, Richter der Menschen zu sein, aus seiner Sündlosigkeit herleitet. Pæd. III, 12 p. 307 handelt zwar vom *Logos,* der allein ἀναμάρτητος sei; da aber Clemens den Logos und die menschliche Persönlichkeit Jesu in einander aufgehen lässt (s. den vorigen §.), so würde schon daraus folgen, dass er auch Jesum für sündlos hielt, was durch Strom. VII, 12 p. 875 (*Sylb.* 742) vollends erhärtet wird: Εἷς μὲν οὖν μόνος ὁ ἀνεπιθύμητος (was noch mehr sagt als ἀναμάρτητος) ἐξ ἀρχῆς ὁ κύριος, ὁ φιλάνθρωπος, ὁ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος. Ueber *Origenes* vgl. §. 63, Note 5; hom. XII in Lev. (Opp. II, p. 251): .... Solus Jesus dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est etc. De princ. II, c. 6, §. 5. 6 (Opp. I, p. 91) sucht er die Schwierigkeit zu heben, welche bei der Annahme einer absoluten Sündlosigkeit Jesu entsteht, der andern Annahme einer freien geistigen Entwicklung gegenüber: Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus præsto est, hæc anima, quæ Christi est, ita elegit diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhæreret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam: ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati (— Gleichniss von einem stets im Feuer liegenden Eisen). Und zwar hat Christus die Unsündlichkeit als etwas ihm Eigenthümliches, Specifisches: Sicut vas ipsum, quod substantiam continet unguenti, nullo genere potest aliquid recipere fœtoris: hi vero, qui ex odore ejus participant, si se paulo longius a fragrantia ejus removerint, possibile est, ut incidentem recipiant fœtorem, ita Christus velut vas ipsum, in quo erat unguenti substantia, impossibile fuit, ut contrarium reciperet odorem. Participes vero ejus quam proximi fuerint vasculo, tam odoris erunt participes et capaces. Vgl. contra Cels. I, 69 (Opp. I, p. 383): Διὸ πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ μέγαν ἀγωνιστὴν αὐτόν φαμεν γεγονέναι, διὰ τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, πεπειρασμένον μὲν ὁμοίως πᾶσιν ἀνθρώποις κατὰ πάντα, οὐκέτι δὲ ὡς ἄνθρωποι μετὰ ἁμαρτίας, ἀλλὰ πάντη χωρὶς ἁμαρτίας (Hebr. 4, 15 mit weiterer Anführung der Stellen 1 Petr. 2, 22 und 2 Cor. 5, 21). Der Ausdruck ἀναμάρτητος zuerst bei Hippolytus (Gallandii bibl. II, p. 466).

[2]) Vgl. Clem. Strom. IV, p. 600 (*Sylb.* 506), u. *Neander,* gnost. Syst. S. 49 ff. *Baur,* Versöhnungslehre S. 24.

§. 68.

Erlösung und Versöhnung.

(Tod Jesu.)

Dissertatio historiam doctrinæ de redemtione ecclesiæ sanguine Jesu Christi facta exhibens, in der *Cotta*'schen Ausg. der *Gerhard*'schen loci theol. T. IV, p. 105—132. *W. C. L. Ziegler*, historia dogmatis de redemtione etc. inde ab

ecclesiæ primordiis usque ad Lutheri tempora, Gött. 1791 (in comment. theol. ed. *A. Velthusen*, T. V, p. 227 sqq.). **K. Bähr*, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten 3 Jahrhunderten, Sulzb. 1832, nebst der Rec. in der n. KZ. 1833. Nr. 36 ff. *F. Ch. Baur*, die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tüb. 1838. S. 1—67.

Schon die Erscheinung des Gottmenschen an sich wirkte insofern erlösend und versöhnend, als dadurch die Macht des Bösen zerstört und vermöge der von ihm ausgehenden Lebenserregung und Lebensmittheilung die gestörte Harmonie des menschlichen Wesens wiederhergestellt wurde[1]); doch ward von Anfang an, im Anschluss an das apostolische Christenthum selbst, das erlösende Moment hauptsächlich in Christi Leiden und Tod gesetzt. Dieser Tod wurde schon von den ersten Lehrern der Kirche als ein Opfer und Lösegeld (*λύτρον*) betrachtet und daher dem Blute Jesu eine sünden- und schuldtilgende Kraft[2]) und überdies dem Zeichen des Kreuzes eine hohe Bedeutung, ja selbst mitunter eine magische Wirksamkeit zugeschrieben[3]). Indessen blieb es nicht bei der unbestimmten Vorstellung, sondern im Zusammenhange mit den übrigen Vorstellungen der Zeit sah man bei weiter entwickelter Reflexion in dem Tode Jesu eine thatsächliche Ueberwindung des Teufels, die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes und die Quelle und Bedingung der Seligkeit überhaupt[4]). So entschieden und siegreich aber dieser begeisterte Glaube an die Macht des Erlösungstodes in Schrift und Leben der christlichen Väter, wie auch in dem eigenen Tode der Märtyrer hervortrat, so wenig hatte sich noch die Vorstellung davon zu einer eigentlichen Satisfactionstheorie in dem Sinne ausgebildet, als ob das Leiden Jesu ein von Gottes Gerechtigkeit nothwendig verhängtes und an der Stelle der Sünder übernommenes Strafleiden gewesen wäre, wodurch der Gerechtigkeit Gottes sei *genuggethan* worden. Dazu fehl-

ten wenigstens noch mehrere Mittelglieder; denn wenn auch der Ausdruck *satisfactio* zuerst bei *Tertullian* vorkommt, so hat er doch dort eine von *stellvertretender* Genugthuung wesentlich verschiedene, ja ihr sogar entgegengesetzte Bedeutung [5]). Auch steht die Auffassung des Versöhnungstodes Jesu als eines solchen noch nicht vereinzelt und abgerissen da; sondern derselbe *Origenes*, der einerseits neben der Idee von einer Ueberlistung des Teufels noch die Opferidee, gestützt auf alttestamentliche Typologie, weiter ausbildete [6]), erklärte sich ebenso entschieden für eine sittliche Auffassung dieses Todes, den er mit dem Heldentod anderer grossen Männer der Vorzeit zusammenzustellen kein Bedenken trug [7]), wie er auch hinwiederum (ähnlich wie schon Clemens vor ihm) dem Blute der Märtyrer reinigende Kraft zuschrieb [8]). Ueberdies fasste Origenes den Tod Jesu idealistisch auf, als eine nicht auf diese sichtbare Welt und einen einmaligen Zeitmoment begrenzte, sondern als eine im Himmel wie auf Erden geschehene, alle Zeiten umfassende That, die auch für die übrigen Welten von unendlichen Folgen sei [9]).

[1]) «*Das Christenthum ist, wie es in der zur Wirklichkeit gewordenen Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Gottmenschen die Religion der Erlösung ist, so auch die Religion der absoluten Versöhnung*» *Baur* S. 5. Ueber das Verhältniss von Erlösung und Versöhnung s. ebendas. Ueber negative und positive Erlösung *Neander*, KG. I, S. 1070. — *Justin d. M.* setzt schon in die *Lehre Jesu* die Erneuerung und Wiederbringung des menschlichen Geschlechts, Apol. I, 23: Γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους. Vgl. Apol. II, 6 (unten Note 4); coh. ad Gr. 38; dial. c. Tr. §. 121 und §. 83: Ἰσχυρὸς ὁ λόγος αὐτοῦ πέπεικε πολλοὺς καταλιπεῖν δαιμόνια, οἷς ἐδούλευον, καὶ ἐπὶ τὸν παντοκράτορα Θεὸν δι' αὐτοῦ πιστεύειν. §. 30: Ἀπὸ γὰρ τῶν δαιμονίων, ἅ ἐστιν ἀλλότρια τῆς θεοσεβείας τοῦ Θεοῦ, οἷς πάλαι προσεκυνοῦμεν, τὸν Θεὸν ἀεὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ συντηρηθῆναι παρακαλοῦμεν, ἵνα μετὰ τὸ ἐπιστρέψαι πρὸς Θεὸν δι' αὐτοῦ ἄμωμοι ὦμεν. Βοηθὸν γὰρ ἐκεῖνον καὶ λυτρωτὴν καλοῦμεν· οὗ καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος ἰσχὺν καὶ τὰ δαιμόνια τρέμει κτλ. Wenn Justin mehr die negative, so hebt *Irenæus* mehr die positive Seite heraus III, 18 (20). 20 (22) p. 214: ..... Filius hominis factus est, ut assuesceret ho-

minem percipere Deum et assuesceret Deum habitare in homine secundum placitum Patris. Die Erlösung geht durch alle Menschenalter und Lebensstufen hindurch, die Christus in sich darstellte, so dass der Tod als der Gipfel des gesammten Erlösungswerkes erscheint, II, 22. 4 p. 147: Omnes enim venit per semetipsum salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit ætatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes ætatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et justitiæ et subjectionis; in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens, eosque sanctificans Domino; sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus, non solum secundum expositionem veritatis, sed et secundum ætatem, sanctificans simul et seniores, exemplum ipsis quoque fiens; deinde et usque ad mortem pervenit, ut sit primogenitus ex mortuis, ipse primatum tenens in omnibus, princeps vitæ, prior omnium et præcedens omnes. Vgl. V, 16. — *Tertull.* adv. Marc. 12. — *Clemens* coh. p. 6. p. 23: Ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐργῆς θρέμματα ἔτι, οἱ τῆς πλάνης ἀπεσπασμένοι, ἀΐσσοντες δὲ ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν. Ταύτῃ τοι ἡμεῖς, οἱ τῆς ἀνομίας υἱοί ποτε, διὰ τὴν φιλανθρωπίαν τοῦ λόγου νῦν υἱοὶ γεγόναμεν τοῦ Θεοῦ. Pæd. I, 2 p. 100: Ἔστιν οὖν ὁ παιδαγωγὸς ἡμῶν λόγος διὰ παραινέσεων θεραπευτικὸς τῶν παρὰ φύσιν τῆς ψυχῆς παθῶν ... Λόγος δὲ ὁ πατρικὸς μόνος ἐστὶν ἀνθρωπίνων ἰατρὸς ἀῤῥωστημάτων παιώνιος καὶ ἐπῳδὸς ἅγιος νοσούσης ψυχῆς. Vgl. I, 9 p. 147; I, 12 p. 158; quis div. salv. p. 951. 952 (Vergleichung mit dem barmherzigen Samariter). Auch *Origenes* contra Cels. III, 28 (Opp. I, p. 465) sieht die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo als den *Anfang* an zu einer sich in der Menschheit selbst immer weiter zu vollziehenden Durchdringung beider: Ὅτι ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις· ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν *).

[2]) Barn. c. 5: Propter hoc Dominus sustinuit tradere corpus suum in exterminium, ut remissione peccatorum sanctificemur, quod est sparsione sanguinis illius etc. vgl. c. 7, 11 u. 12. Clem. Rom. ad Cor. I, c. 7: Ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἴδωμεν, ὡς ἔστιν τίμιον τῷ θεῷ (αἷμα) αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν, vgl. I, c. 2, wo die παθήματα αὐτοῦ grammatisch auf θεός gehen. (*Möhler*, Patrol. I, S. 61.) «*Jede Erklärung dieser Stellen ist gezwungen, die darin nicht die Idee der Stellvertretung und zwar sowohl subjectiv Christi stellvertretende Genugthuung, als auch objectiv das daran findet, dass seine stellvertretende Gesinnung und That auch ihren objectiven entsprechenden Erfolg hatte*» *Dorner*

*) «Man kann aus diesen Gedanken des Origenes Folgen ziehen, die von der reinen Wahrheit der Schrift abweichen; allein man kann dieselben auch so erklären, dass sie mit dem Vorbilde der heilsamen Lehre übereinstimmen. *Dieses ist sonder Zweifel besser und der Liebe gemässer, als jenes.*» *Mosheim*, Uebers. S. 297.

a. a. O S. 138. Ign. ad Smyrn. 6: Μηδεὶς πλανάσθω. Καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων, καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν. (Er vertheidigt zugleich die Wahrheit des körperlichen Leidens gegen die Doketen, c. 2.) Vgl. *Höfling*, die Lehre der apostolischen Väter vom Opfer im christl. Cultus, 1841. Nach *Justin d. M.* ist der *Zweck* der Menschwerdung Jesu selbst schon das *Leiden* für die Menschheit, Apol. II, 13: Δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν, ὅπως καὶ τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος καὶ ἴασιν ποιήσηται. Vgl. Apol. I, 32: Δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ. I, 63; dial. c. Tr. §. 40—43 und §. 95. Justin nennt den Tod Jesu auch ein Opfer (προσφορά), vgl. die weiteren Stellen bei *Bähr* S. 42 u. *Semisch* II, S. 418 ff. Ob Justin die sündentilgende Kraft des Todes Jesu auf das ganze Leben der Gläubigen bezogen oder rein auf die Epoche vor deren selbstbewusstem Zutritt zu der Gemeinde beschränkt habe? s. *Semisch* S. 422. 423; vgl. epist. ad Diogn. c. 9. Auch *Clemens* von Alexandrien ist reich an Stellen über die Kraft des Todes Jesu, coh. p. 86, wozu *Bähr* S. 76; ib. 88; Pæd. I, 9 p. 148. II, 2 p. 177 (διττὸν τὸ αἷμα τοῦ κυρίου) u.a.St. Eine mystische Deutung der Dornenkrone s. Pæd. II, 8 p. 214. 215 (mit Beziehung auf Hebr. 9, 22), eine von *Bähr* nicht berücksichtigte Stelle. In der Schrift quis dives salvus 34 p. 954 kommt sogar der Ausdruck vor: αἷμα Θεοῦ παιδὸς (nicht παιδὸς τοῦ Θεοῦ), wonach die Behauptung *Bährs* (S. 116), dass der lutherische Ausdruck «*Gottes Blut*» bei allen Kirchenlehrern dieser Periode Widerspruch gefunden haben würde, zu beschränken ist. Ueber die Wirkung des Todes s. Strom. IV, 7 p. 583 u. a. St. Bemerkenswerth dagegen ist die Vorstellung vom Hohenpriesterthum Christi, das Clemens, wie vor ihm Philo und nach ihm Origenes, ideal fasst vom Logos, ohne Beziehung auf den in der menschlichen Natur vollzogenen Tod, bei *Bähr* S. 84.

[3]) Die Beschuldigung, welche die Heiden den Christen machten, dass sie alle Gekreuzigten verehrten (Orig. c. Cels. II, 47. Opp. I, p. 422), lässt wenigstens auf das Ansehen schliessen, in welchem das Kreuz bei ihnen stand. Ueber die Kreuzessymbolik und die frühzeitigen allegorischen Spielereien mit dem Blute Jesu vgl. §. 29, Note 3. Ueber die Wirkungen des Kreuzes auf die dämonische Welt §. 52, Note 4.

[4]) «*Die Betrachtung des Todes Jesu als eines Sieges über den Teufel passte zu gut in den ganzen Kreis der Vorstellungen, in welchem sich jene Zeit bewegte, als dass man sie hätte fallen lassen können*» *Baur* a. a. O. S. 28, welcher Schriftsteller zugleich behauptet, dass diese Betrachtungsweise von dem Boden der gnostischen Anschauungen auf den kirchlichen verpflanzt worden sei, durch Vertauschung der Person des Demiurgen und des Teufels (?). Ihr Vertreter ist in dieser Zeit *Irenæus.* Sein Gedankengang ist dieser: Durch Uebertretung des göttlichen Gebotes kam der Mensch in die Gewalt des Teufels, und dieser Zustand der Gefangenschaft dauerte von Adam bis Christus. Dieser befreit die Menschen dadurch, dass er am Kreuze den vollkommenen Gehorsam leistet und in seinem Blute ein Lösegeld bezahlt. Gott entriss dem Teufel die Seelen nicht mit Gewalt, wie der Teufel es gethan

hatte, sondern *secundum suadelam.* Auf die Erklärung dieser Worte kommt alles an. Nach *Baur* a. a. O. wäre der Teufel von der Rechtmässigkeit des gegen ihn eingeschlagenen Weges überzeugt worden. Aber richtiger bezieht *Duncker* a. a. O. S. 237 die suadela auf die Menschen, welche durch die ihnen von Christo gebrachte bessere Ueberzeugung aus der Gewalt des Teufels befreit wurden. Dadurch aber, dass der Mensch nun auch wieder freiwillig (aus Ueberzeugung) sich vom Teufel lossagte, wie er freiwillig in dessen Gewalt gekommen war, wurde das Rechtsverhältniss zwischen Gott und ihm wieder hergestellt, vgl. Iren. adv. Hær. V, 1. 1. Daraus wird die Nothwendigkeit der Gottmenschlichkeit des Erlösers hergeleitet (worin Irenæus am meisten dem spätern Anselm sich nähert), III, 18. 7: Ἥνωσεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησε τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός, vgl. V, 21. 3; III, 19. 3: Ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ u. s. w. (vgl. §. 65, Note 4). Beide Momente, der vollkommene Gehorsam und die Vergiessung des Blutes als eines Lösegeldes (V, 1. 1: Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν u. s. w.), bilden bereits bei Irenæus die negative Seite der Versöhnungslehre, wozu aber als die positive noch das Dritte hinzukommt, die Mittheilung eines neuen Lebensprincips, III, 23. 7. Vgl. *Baur* a. a. O. S. 30—42. *Bähr* S. 55—72. Dagegen tritt die Opferidee bei Irenæus zurück, s. *Duncker* S. 252. Auch «*die Vorstellung von einem stellvertretenden Leiden des Herrn in dem Sinne, dass dadurch der göttlichen Gerechtigkeit, die durch unsre Sünde verletzt worden, Genüge gethan und die Strafe dadurch abgebüsst sei, die von Rechts wegen alle Menschen hätte treffen sollen, findet sich bei ihm eben so wenig als die entsprechende Vorstellung von einem Tausche oder Vertrage mit dem Teufel, durch welchen diesem ein rechtlicher Ersatz für die herausgegebenen Menschen zu Theil geworden*» ebend.

[5]) Ueber den eigenthümlichen Sprachgebrauch von satisfactio vgl. *Münscher,* Handb. I, S. 223. *Bähr* S. 90 ff. Wie weit *Justin d. M.* eine Satisfaction lehre? s. *Semisch* S. 423. 424. Es kommt hier viel auf die Erklärung des ὑπέρ an, dessen sich Justin öfter bedient, Apol. I, 63; dial. c. Tr. §. 88 (und andere Stellen bei *Semisch* S. 424). Deutlich bezeichnet er den Fluch, der auf Christo gelegen, als einen scheinbaren: dial. c. Tr. §. 90. 93. 95. 96. Aus *Tertullian* de pœn. 5. 7. 8. 9. 10; de pat. 13; de pud. 9 geht hervor, «*dass Tertullian satisfacere von solchen gebraucht, die ihre eigenen Sünden durch Bekenntniss und thätige Reue wieder gut machen*», niemals von einer satisfactio vicaria im spätern Sinne. Dass Tertullian von dieser Vorstellung fern gewesen, beweisen auch de cultu fem. I, 1 und die Erklärung von Gal. 3, 13 contra Judæos 10, wo er nicht das Hangen am Holz, sondern das begangene Verbrechen als das Fluchwürdige darstellt (denn nicht von Gott, sondern von den Juden war Christus verflucht); ebenso contra Marc. V, 5 und noch andere Stellen bei *Bähr* S. 89 ff. Im Uebrigen nähert sich seine Ansicht wieder der des Irenæus, ebendas. S. 100—104.

6) Ueber das Nebeneinander beider Vorstellungen, der Irenäischen von einer Ueberwindung des Teufels, die bei *Origenes* noch mehr den mythischen Charakter einer von Gott beabsichtigten Täuschung annimmt, und der von einem freiwilligen Opfer, das sich aber nicht wie jenes auf den Begriff der Gerechtigkeit, sondern vielmehr auf die Liebe Gottes stützt, vgl. *Baur* S. 43—67. *Bähr* S. 111 ff. *Thomasius* S. 214 ff. *Redepenning* II, S. 405. Ob Origenes eine von Gott beabsichtigte Täuschung des Teufels lehre? s. (gegen *Baur*) ebend. S. 406. Anm. 5. Am meisten der spätern Anselmischen Auffassung nähert sich die Erklärung von Jes. 53, 5 comm. in Joh. T. XXVIII, 14 (Opp. IV, p. 392); *Bähr* S. 151 *); aber von der kirchlichen Genugthuungslehre entfernt sich wieder die Art, wie Origenes z. B. das Leiden in Gethsemane und das Verlassensein am Kreuze fasst. *Bähr* S. 147—149 und *Redepenning* S. 408 ff.

7) Vgl. T. XIX in Joh. (Opp. IV, p. 286) und die oben angef. Stelle aus T. XXVIII, p. 393; contra Cels. I, 31 p. 349: Ὅτι ὁ σταυρωθεὶς ἑκὼν τοῦτον τὸν θάνατον ὑπὲρ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους ἀνεδέξατο, ἀνάλογον τοῖς ἀποθανοῦσι ὑπὲρ πατρίδων ἐπὶ τῷ σβέσαι λοιμικὰ κρατήσαντα καταστήματα ἢ ἀφορίας ἢ δυσπλοίας. Uebrigens dachte man sich auch diese menschlichen Opfer im Zusammenhange mit den dämonischen Einflüssen, die durch solche Opfer entfernt werden sollten; s. *Baur* S. 45 und *Mosheim* in der Anm. zur Uebers. der Stelle S. 70. — Auch gab der Tod Christi seiner *Lehre* Kraft und Nachdruck und war Ursache ihrer Verbreitung, hom. in Jerem. 10, 2, vgl. *Bähr* S. 142, welcher bemerkt: dass ausser Origenes sonst kein Kirchenlehrer dieser Periode diesen Punkt heraushebe; und allerdings hat diese Vorstellung am meisten Aehnlichkeit mit den modernen, rationalistisch-moralischen Auffassungen des Todes Jesu. So wird auch der Tod Jesu mit dem des Sokrates zusammengestellt (contra Cels. II, 17. Opp. I, p. 403. 404) und als sittlicher Hebel des Muthes seiner Bekenner gefasst (ib. 40—42. p. 418. 419).

8) Schon *Clemens* sah in dem Tode der Märtyrer etwas Versöhnendes, Strom. IV, 9 p. 596, vgl. p. 602. 603; und ebenso *Origenes* comm. in Joh. (Opp. IV, p. 153. 154); exhort. ad Martyr. 50 (Opp. I, p. 309): Τάχα δὲ καὶ ὥσπερ τιμίῳ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν .... οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες.

9) Gestützt auf Col. 1, 20; comm. in Joh. I, 40 (Opp. IV, p. 41. 42): Οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν. De princ. IV, 25 (Opp. I, p. 188; *Redep.* p. 79 u. 364). Zwei Altäre sind es, auf denen geopfert wird, ein irdischer und ein himmlischer, hom. in Lev. I, 3 (Opp. II, p. 186); II, 3 (ibid. p. 190); vgl. *Bähr* S. 119 ff. *Baur* S. 64. *Thomasius* S. 214—217. *Redepenning*, Orig. II, S. 403.

Als Resultat dürfte aus dem Bisherigen in Kürze hervorgehen, dass zwar die Kirchenlehre ein stellvertretendes *Leiden*, nicht aber eine stellvertretende *Genugthuung* kannte. Uebrigens darf man die negative Seite dieses Resultates

---

*) Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass gleich darauf Origenes die Stelle in Verbindung bringt mit 1 Cor. 4, 13, und was dort von den Aposteln gilt, nur in einem *höhern Grade* von Christo fasst, und auch noch weiter auf Beispiele der antiken Welt übergeht.

nicht zu hoch anschlagen, als ob damit eine spätere, alles Mysteriöse entfernende Auffassung des Todes Jesu gerechtfertigt oder ihr identisch wäre. Vgl. *Bähr* S. 5—8 u. 176—180.

§. 69.

Descensus ad Inferos.

J. A. Dietelmaier, historia dogmatis de descensu Christi ad inferos, Altorf 1762. 8. *J. A. Semler*, observatio historico-dogmatica de vario et impari veterum studio in recolenda historia descensus Christi ad inferos, Hal. 1775. *J. Clausen*, dogmatis de descensu Jesu Christi ad inferos historiam biblicam atque ecclesiasticam composuit, Havn. 1801. Vgl. *Pott*, epp. cath. Exc. III. *J. L. König*, die Lehre von Christi Höllenfahrt, nach der h. Schrift, der ältesten Kirche, den christlichen Symbolen und nach ihrer viel umfassenden Bedeutung, Frankfurt 1842.

Wenn auch die Lehrer ausser *Origenes* die Wirksamkeit des Todes Jesu zunächst auf die Erde beschränkten, so legten doch mehrere seit dem zweiten und dritten Jahrhundert dem Ereigniss eine rückwirkende Kraft bei, der Zeit nach, indem sie nach einigen Andeutungen der Schrift[1]) Christum in die Unterwelt (Hades) hinabsteigen liessen, um den dort befindlichen Seelen der Patriarchen u. s. w. die geschehene Erlösung zu verkündigen und sie mit sich fortzuführen in das Reich seiner Herrlichkeit[2]).

[1]) Act. 2, 27. 31. (Röm. 10, 6. 7. 8.) Eph. 4, 9. 1 Petr. 3, 19. 20 (verbunden mit Psalm 16, 10). — Ueber den spätern Zusatz «descendit ad inferos» im apostolischen Symbolum s. Rufin. expos. p. 22 (ed. *Fell*). *King* p. 169 ff. *Pott* l. c. p. 380; doch vgl. *G. H. Waage*, de ætate articuli, quo in symb. apost. traditur Jesu Christi ad inferos descensus, Havn. 1836.

[2]) Apokryphische Erzählung in dem Ev. Nic. c. 17—27 (*Thilo*, cod. ap. I, p. 667 sqq.). *Ullmann*, historisch oder mythisch? S. 228. Anspielung in dem Testament der XII Patriarchen, *Grabe*, spic. PP. sæc. I. p. 250. Ueber die Stelle in der Rede des Thaddäus bei Eus. I, 13: Κατέβη εἰς τὸν ᾅδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνέστη καὶ συνήγειρε νεκροὺς τοὺς ἀπ' αἰώνων κεκοιμημένους, καὶ πῶς κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ, vgl. *Vales.* — Unsicher ist die Stelle aus der grössern Rec. des *Ign.* ep. ad Trall. c. 9 (II, p. 64), und die aus *Hermas'* Past. sim. IX, c. 16 handelt eigentlich von den Aposteln. Auch *Justin d. M.* statuirt eine Predigt Christi in der Unterwelt, dial. c. Tr. §. 72, wozu er übrigens bei seiner Ansicht von dem λόγος σπερματικός in Bezug auf die Heiden nicht genöthigt war, vgl. *Semisch* II, S. 414. Deutlichere Stellen zuerst

bei *Irenæus* IV, 27 (45) p. 264 (347); V, 31 p. 331 (451). *Tertullian* de anim. 7 u. 55. *Clemens* Strom. VI, 6 p. 762—767 u. II, 9 p. 452 (mit Anführung der Stelle aus Hermas), der die Verkündigung auch auf die Heiden auszudehnen geneigt ist. *Origenes* contra Cels. II, 43 (Opp. I, p. 419), in libr. Reg. hom. II (Opp. II, p. 492—498), bes. der Schluss. Vgl. *König* S. 97. — Von häretischer Seite ist die Meinung des Marcion bemerkenswerth, dass Christus nicht die Patriarchen, sondern Kain, die Sodomiten und alle die, welche von dem Demiurgen verdammt worden, herausgeführt habe. Iren. I, 27 (29) p. 106 (*Gr.* 104).

§. 70.

Heilsordnung.

H. L. Heubner, historia antiquior dogmatis de modo salutis tenendæ et justificationis etc. Wittenb. 1805. 4.

Dass *Jesus Christus* der einige Grund des Heils, der Mittler zwischen Gott und den Menschen sei, war, wie schon aus dem Vorhergehenden klar ist, allgemeiner Glaube der Kirche; doch wurde ein freithätiges Aneignen der von Christo gebrachten und errungenen Güter vor allem gefordert[1]), und die Sündenvergebung sowohl durch ernstliche Busse[2]), als Verrichtung guter Werke bedingt[3]), sogar mitunter auf eine Weise, dass dadurch allerdings schon der Werkheiligkeit Vorschub geleistet wurde[4]). Bei alle dem wurde, der apostolischen Lehre zufolge, der Glaube als unerlässliche Bedingung des Heils anerkannt[5]) und seine beseligende Kraft in Bewirkung einer innigen Gottesgemeinschaft (unio mystica) gepriesen[6]). Auch machte sich neben der allgemein anerkannten Thatsache von dem Vorhandensein des freien Willens im Menschen eben so sehr das Bedürfniss nach einer diesen Willen unterstützenden Gnade[7]) und in weiterer Linie die Idee von einem, jedoch noch sehr bedingten, ewigen Rathschluss Gottes (Prädestination)[8]) geltend. Namentlich war es *Origenes*, der die Prädestination in ihrem Verhältniss zur menschlichen Freiheit auf eine die letztere nicht gefährdende Weise zu begreifen suchte[9]).

[1]) Dies geht schon aus den obigen Stellen über die menschliche Freiheit hervor. *Justin. M.* dial. c. Tr. §. 95: Εἰ μετανοοῦντες ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις καὶ ἐπιγνόντες τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ φυλάσσοντες αὐτοῦ τὰς ἐντολὰς ταῦτα φήσετε, ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν ὅτι ἔσται, προεῖπον. Vgl. *Origenes* contra Cels. III, 28. Opp. I, p. 465 (im Anschluss an das §. 68, Note 1 Angeführte), wonach Jeder durch Christus zur Freundschaft mit Gott und zur Lebensgemeinschaft mit ihm gelangt, der nach den Vorschriften Jesu *lebt*.

[2]) Schon der Umstand, dass nach dem Glauben der ersten Kirche die Sünden schwerer vergeben werden, die *nach* der Taufe begangen waren (Clem. Strom. IV, 24 p. 634; *Sylb.* 536 C.), und die ganze Kirchendisciplin der ersten Zeit ist Beweis dafür. — *Clemens* kennt in Beziehung auf die μετάνοια bereits den spätern Unterschied von contritio und attritio, Strom. IV, 6 p. 580: Τοῦ μετανοοῦντος δὲ τρόποι δύο· ὁ μὲν κοινότερος, φόβος ἐπὶ τοῖς πραχθεῖσιν, ὁ δὲ ἰδιαίτερος, ἡ δυσωπία ἡ πρὸς ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς ἐκ συνειδήσεως. — Vgl. noch über die μετάνοια: Pæd. I, 9 p. 146, und quis div. salv. 40, p. 957.

[3]) *Hermas,* Pastor III, 7: Oportet eum, qui agit pœnitentiam, affligere animam suam et humilem animo se præstare in omni negotio et vexationes multas variasque perferre. Auch *Justin d. M.* legt grossen Werth auf die äussere Erscheinung der Busse durch Thränen u. s. w., dial. c. Tr. §. 141. *Cyprian,* de opere et eleem. p. 167 (237 *Bal.*): Loquitur in scripturis divinis Spir. S. et dicit (Prov. 15, 29): Eleemosynis et fide delicta purgantur. Non utique illa delicta, quæ fuerunt ante contracta, nam illa Christi sanguine et sanctificatione purgantur. Item denuo dicit (Eccles. 3, 33): Sicut aqua extinguit ignem, sic eleemosyna extinguit peccatum. Hic quoque ostenditur et probatur, quia, sicut lavacro aquæ salutaris gehennæ ignis extinguitur, ita eleemosynis atque operationibus justis delictorum flamma sopitur. Et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, assidua et jugis operatio baptismi instar imitata Dei rursus indulgentiam largitur (mit weiterer Berufung auf Luc. 11, 41). Auch Thränen vermögen viel, ep. 31, p. 64. *Rettberg* S. 323. 389. *Origenes,* hom. in Lev. II, 4 (Opp. II, p. 190. 191) zählt 7 remissiones peccatorum auf: 1) die bei der Taufe; 2) die durch das Märtyrerthum erworbene (Bluttaufe); 3) durch Almosen (Luc. 11, 41); 4) durch die Vergebung, die wir unsern Schuldnern angedeihen lassen (Matth. 6, 14); 5) durch Bekehrung Anderer (Jac. 5, 20); 6) durch überschwängliche Liebe (Luc. 7, 47. 1 Petr. 4, 8); 7) durch Busse und Reue: Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per pœnitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum, et fiunt ei lacrymæ suæ panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quærere medicinam. Ueber das Verdienst der Märtyrer vgl. §. 68. Gegen Intercession noch lebender Confessoren ist *Tertull.* de pud. 22, und auch *Cyprian* beschränkt den Einfluss derselben auf die Zeit des jüngsten Gerichts, de lapsis p. 129 (187). — Ueber erste und zweite Busse s. Hermæ Pastor. mand. IV, 3. *Clemens* Strom. II, 13 p. 459: Καὶ οὐκ οἶδ' ὁπότερον αὐτοῖν χεῖρον ἢ τὸ εἰδότα ἁμαρτάνειν ἢ μετανοήσαντα ἐφ' οἷς ἥμαρτεν πλημμελεῖν αὖθις. Ver-

schiedene Ansichten Tertullians *vor* und *nach* seinem Uebertritt zum Montanismus s. de pœnit. 7, de pud. 18. Ueber den Streit Cyprians mit den Novatianern s. die Kirchengeschichte.

[4]) Schon im Briefe *Polykarps* wird mit Berufung auf Tob. 12, 9 das Almosenspenden als ein vom Tode errettendes Werk gepriesen, und im Pastor *Hermæ* findet sich bereits der Ansatz zur Lehre von überverdienstlichen Werken (opera supererogatoria), simil. lib. III, 5. 3: Si præter ea quæ non mandavit Dominus aliquod boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires et honoratior apud Dominum eris, quam eras futurus. Aehnliches *Origenes* ep. ad Rom. lib. III (Opp. T. IV, p. 507) (spitzfindiger Unterschied zwischen dem *unnützen* Knechte Luc. 17, 20 und dem *guten* und *getreuen* Knechte Matth. 25, 21, Berufung auf 1 Cor. 7, 25 wegen des Jungfrauengebotes).

[5]) Der *Glaube* wurde von dieser mehr der theoretischen Erkenntniss zugewandten Zeit überwiegend als historisch-dogmatischer Glaube gefasst, in seinem Verhältniss zur γνῶσις (§. 34, S. 77. 78). Daher auch die Ansicht, als ob *Wissen* in göttlichen Dingen auch schon zur Rechtfertigung beitrage, während die Unwissenheit verdamme. *Minucius Felix* 35: Imperitia Dei sufficit ad pœnam, notitia prodest ad veniam. Auch *Theophilus* von Antiochien kennt mehr nur eine fides historica, von der er das Heil abhängig macht, I, 14: Ἀπόδειξιν οὖν λαβὼν τῶν γινομένων καὶ προαναπεφωνημένων, οὐκ ἀπιστῶ, ἀλλὰ πιστεύω πειθαρχῶν θεῷ, ᾧ εἰ βούλει, καὶ σὺ ὑποτάγηθι, πιστεύων αὐτῷ, μὴ νῦν πιστήσας, πεισθῆς ἀνιώμενος τότε ἐν αἰωνίοις τιμωρίαις. Wenn es indessen erst einer spätern Entwicklung vorbehalten blieb, tiefer in die Idee des rechtfertigenden Glaubens im paulinischen Sinne einzudringen, so fehlte es doch auch dieser Zeit nicht ganz an der richtigen Einsicht, vgl. Clem. Rom. ep. I ad Cor. 37—39. *Tertull.* adv. Marc. V, 3: Ex fidei libertate justificatur homo, non ex legis servitute, quia justus ex fide vivit. Nach *Clem. Al.* ist der *Glaube* nicht nur der Schlüssel der Erkenntniss (coh. p. 9), sondern wir erlangen auch durch ihn die Kindschaft Gottes, ib. p. 23 (vgl. §. 68, Note 1). p. 69. Von dem theoretischen Unglauben unterscheidet Clemens auch schon genau den praktischen, die Unempfindlichkeit für göttliche Eindrücke, fleischliche Gesinnung, die alles mit Händen greifen will, Strom. II, 4 p. 436. *Origenes* in Num. hom. XXVI (Opp. III, p. 369): Impossibile est salvari sine fide. Comm. in ep. ad Rom. (Opp. IV, p. 517): Etiamsi opera quis habeat ex lege, tamen, quia non sunt ædificata supra fundamentum fidei, quamvis videantur esse bona, operatorem suum justificare non possunt, quod eis deest fides, quæ est signaculum eorum, qui justificantur a Deo.

[6]) Clem. coh. p. 90: Ὦ τῆς ἁγίας καὶ μακαρίας ταύτης δυνάμεως, δι' ἧς ἀνθρώποις συμπολιτεύεται Θεός κτλ. Quis div. salv. p. 951: Ὅσον γὰρ ἀγαπᾷ τις τὸν Θεὸν, τοσούτῳ καὶ πλέον ἐνδοτέρω τοῦ Θεοῦ παραδύεται. Idealer Quietismus Pæd. I, 13 p. 160: Τέλος δέ ἐστι θεοσεβείας ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ Θεῷ. Vgl. III, 7 p. 277. 278 (vom Reichthum in Gott); Strom. II, 16 p. 467. 468; IV, 22 p. 627. 630.

[7]) *Tertull.* ad uxor. I, 8: Quædam sunt divinæ liberalitatis, quædam nostræ operationis. Quæ a Domino indulgentur, sua gratia gubernan-

tur; quæ ab homine captantur, studio perpetrantur, vgl. de virg. vel. 10; de patient. 1; adv. Hermog. 5. Dem Synergismus sind auch *Justin d. M.* u. *Clemens Al.* zugethan, vgl. Justins Apol. I, 10; dial. cum Tr. §. 32. Clem. Al. coh. I, 99; Strom. V, 13 p. 696; VII, 7 p. 860: Ὡς δὲ ὁ ἰατρὸς ὑγείαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσι πρὸς ὑγείαν, οὕτως καὶ ὁ Θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν. Quis div. salv. p. 947: Βουλομέναις μὲν γὰρ ὁ Θεὸς ταῖς ψυχαῖς συνεπιπνεῖ. und ebenso *Orig.* hom. in Ps. (Opp. T. II, p. 571): Τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ, vgl. de princ. III, 1 p. 18 (Opp. I, p. 129) und 22, p. 137 (über Röm. 9, 16 und den scheinbaren Widerspruch von 2 Tim. 2, 20. 21 und Röm. 9, 21). *Cyprian* de gratia Dei ad Donat. p. 3. 4: Ceterum si tu innocentiæ, si justitiæ viam teneas, si illapsa firmitate vestigii tui incedas, si in Deum viribus totis ac toto corde suspensus, hoc sis tantum quod esse cœpisti, tantum tibi ad licentiam datur, quantum gratiæ spiritalis augetur. Non enim, qui beneficiorum terrestrium mos est, in capessendo munere cœlesti mensura ulla vel modus est: profluens largiter spiritus nullis finibus premitur, nec coercentibus claustris intra certa metarum spatia frænatur, manat jugiter, exuberat affluenter. Nostrum tantum sitiat pectus et pateat; quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiæ inundantis haurimus. De orat. dom. p. 144 (208); adv. Jud. III, 25 sqq. p. 72, 42 sqq. p. 77 sqq.

[8]) Schon *Hermas* macht die Vorherbestimmung Gottes vom *Vorherwissen* abhängig, lib. III, simil. 8, 6; ebenso *Justin. M.* dial. c. Tryph. §. 141. *Iren.* IV, 29, 2 p. 267. *Minuc. Fel.* c. 36. *Tertull.* adv. Marc. II, 23. *Clem. Al.* Pæd. I, 6 p. 114: Οἶδεν οὖν (ὁ Θεὸς) οὓς κέκληκεν, οὓς σέσωκεν. Nach Strom. VI, 6 p. 763 sind die selbst Schuld, die nicht erwählt werden. Sie gleichen denen, die freiwillig aus dem Schiff ins Meer springen. Auch *Cyprians «praktischer Sinn empörte sich gegen die Sätze der strengen Prädestination, der unwiderstehlichen Gnade; er vermochte nicht mit so kühner Stirn allen den Consequenzen entgegenzugehen, die Augustin in den Riesenbau seines Systems aufnahm.» — «Wenn aber der Bischof von Hippo dennoch bei ihm seine Orthodoxie zu finden glaubte, so spricht sich darin wohl nur die Freude aus, die ihm das Auffinden seiner Prämissen gewährte» Rettberg* S. 321.

[9]) *Origenes* ist weit entfernt, eine Vorherbestimmung zum Bösen anzunehmen. So bezeichnet er de princ. III, 1 (Opp. I, p. 115; *Redep.* p. 20) diejenigen als Heterodoxe, welche die Stelle von der Verstockung Pharao's und ähnliche alttestamentliche Stellen gegen das αὐτεξούσιον der menschlichen Seele anführen. Das Verfahren Gottes mit Pharao erklärt er sich nach physischen Analogien: des Regens, der auf verschiedenes Erdreich fällt und Verschiedenes dem Boden entlockt; der Sonne, die zugleich das Wachs schmilzt und den Thon verhärtet. Auch im gemeinen Leben sagt ein guter Herr zu seinem faulen, durch Nachsicht verdorbenen Knechte: ich habe dich schlecht gemacht, — ohne dabei eine Absicht einzugestehen. Uebrigens erkennt Origenes (wie später *Schleiermacher*) in der sogenannten reprobatio nur einen längern

Aufschub der Gnade Gottes. Wie ein Arzt oft statt solcher Mittel, die eine schnelle Heilung herbeiführen, andere gebraucht, die erst eine scheinbar üble Wirkung hervorbringen, aber der Krankheit (homöopathisch?) auf den Grund gehen, so macht es Gott in seiner Langmuth; denn nicht blos für die Spanne dieses kurzen Lebens, sondern für die Ewigkeit hat er die Seelen ausgestattet, ibid. p. 121 (*Redep.* p. 26). Ein ähnliches Gleichniss vom Landmann (nach Matth. 13, 8), und dann p. 123: Ἄπειροι γὰρ ἡμῖν, ὡς ἂν εἴποι τις, αἱ ψυχαὶ, καὶ ἄπειρα τὰ τούτων ἤθη καὶ πλεῖστα ὅσα τὰ κινήματα καὶ αἱ προθέσεις καὶ αἱ ἐπιβολαὶ καὶ αἱ ὁρμαὶ, ὧν εἷς μόνος οἰκονόμος ἄριστος, καὶ τοὺς καιροὺς ἐπιστάμενος, καὶ τὰ ἁρμόζοντα βοηθήματα καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰς ὁδοὺς, ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ πατήρ. Ebend. die Erklärung von Ezech. 11, 19 u. a. St. Ueber den Zusammenhang der origen. Prädestinationslehre mit der Lehre von der Präexistenz der Seele s. de princ. II, 9. 7 (Opp. I, p. 99; *Redep.* p. 220), in Beziehung auf Jakob und Esau. Auch war endlich nach Origenes wie nach den übrigen voraugustinischen Vätern das Vorherbestimmen durch das Vorherwissen bedingt, Philok. c. 25 zu Röm. 8, 28. 29 (bei *Münscher, v. C.* I, S. 369).

FÜNFTER ABSCHNITT.

Die Kirche und ihre Gnadenmittel.

§. 71.

Kirche.

H. Th. C. Henke, historia antiquior dogmatis de unitate ecclesiæ, Helmst. 1781. †*Möhler,* die Einheit der Kirche, Tüb. 1825. **Rich. Rothe,* die Entwicklung des Begriffs der Kirche in ihrem ersten Stadium (das 3. Buch des Werkes: die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenb. 1837. I. Bd.). *Gess,* die Einheit der Kirche im Sinne Cyprians (in den Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs, Stuttgart 1831. II, 1 S. 147). *Huther,* Cyprian, vgl. §. 26, Note 9. *Schenkel,* s. §. 30. In Beziehung auf Rothe: *A. Petersen,* die Idee der christlichen Kirche, Lpz. 1839—44. III. 8.

Eine heilige allgemeine christliche Kirche, welche da ist eine Gemeinschaft der Heiligen, war der Ausdruck des im Gefühl der Gemeinschaft erstarkten kirchlichen Bekenntnisses, wenn gleich die genauern Begriffsbestimmungen über das Wesen der Kirche bis auf Cyprian

vermisst werden [1]). Dass ausser der Kirche, die unter vielen Bildern, am liebsten unter dem einer Mutter oder der Arche Noahs gedacht wurde, keine Rettung zu finden sei, in ihr aber die Fülle des Heils liege, wurde einstimmig behauptet, sowohl den Nichtchristen, als den Häretikern gegenüber, und besonders spricht sich dieses stark ausgeprägte Kirchengefühl aus bei *Irenæus* [2]). Auch wurde bereits von *Clemens* von Alexandrien, weit nachdrücklicher aber und in einem mehr realistischen Sinne von *Cyprian* die *Einheit* der Kirche herausgehoben [3]), so dass die Bestimmungen des Letztern in der Geschichte dieses Dogma's Epoche machen. Nicht genug aber wurde von Cyprian die historisch-empirisch heraustretende Existenz der Kirche d. i. ihre Leibhaftigkeit unterschieden von der nach einem vollkommnern Ausdruck ihres Wesens strebenden und über dem Wechsel der Formen erhabenen Idee derselben, was sich in dem novatianischen Streite zeigt. Die natürliche Folge hiervon war, dass das hierarchische Streben der Geistlichkeit die apostolisch-christliche Idee von einem allgemeinen Priesterthum mehr und mehr verdrängte und das Innere in Aeusseres verkehrte [4]). Dieser falschen Aeusserlichkeit des Katholicismus stand aber dann wieder die falsche Idealität des Gnosticismus und überhaupt die in einzelne Secten zerfallende Subjectivität der häretischen und separatistischen Tendenzen, namentlich des Montanismus und des novatianischen Puritanismus, auffallend genug gegenüber [5]).

[1]) «*Der allgemeinere Charakter der frühern Epoche* (vor Cyprian) *ist der abstracter Unbestimmtheit. In ihr tritt eine in mannigfach schwankenden und in einander verfliessenden Zügen gezeichnete Vorstellung von der Kirche auf. Mit den Aussagen der Kirchenlehrer dieser Zeit geräth man gewöhnlich in Verlegenheit, sobald man sich ihren Inhalt bis auf den Grund klar machen will; denn nicht selten sieht man dieselben Väter bei andern Gelegenheiten Consequenzen umgehen oder geradezu zurückweisen, die sich, wofern man jene Urtheile auf die empirische*

Kirche als solche bezieht, aus ihrer Anwendung auf einzelne concrete Fälle mit logischer Nothwendigkeit ergeben: eine Wankelmüthigkeit (?), *die es zu keiner scharfen und sichern Fixirung ihrer Vorstellungen von der Kirche kommen lässt» Rothe* a. a. O. S. 575.

[2]) Ueber die Benennung ἐκκλησία überhaupt (entsprechend dem hebräischen קְהַל יְהוָה, עֵדַת, מִקְרָא) vgl. *Suicer* u. d. W. *Rothe* S. 74 ff. Die Benennung ἐκκλησία καθολική steht zuerst in der Aufschrift der ep. Smyrn. de mart. Polycarpi ums J. 169, Eus. IV, 15. Vgl. *Ign.* ad Smyrn. 8: Ὅπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Mächtig tritt das Kirchengefühl hervor bei *Irenæus* adv. hær. III, 4. 1 und III, 24 (40). In der *Kirche* allein sind die Schätze der Wahrheit niedergelegt, ausser ihr Räuber und Diebe, Pfützen mit stinkendem Wasser: Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei, ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia (vgl. *Huther* a. a. O. S. 4. 5). IV, 31. 3, wonach die Salzsäule, in welche Lots Weib verwandelt wurde, die Unverwüstlichkeit der Kirche repräsentirt, u. a. St. (vgl. §. 34, Note 1. 2). *Clemens* von Alexandrien leitet den Namen und Begriff ἐκκλησία her von den Auserwählten, die zur Gemeinschaft zusammentreten, coh. p. 69 u. Pæd. I, 6 p. 114: Ὡς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶ καὶ τοῦτο Κόσμος ὀνομάζεται· οὕτως καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία· καὶ τοῦτο Ἐκκλησία κέκληται· οἶδεν οὖν οὓς κέκληκεν, οὓς σέσωκεν. Vgl. Strom. VII, 5 p. 846: Οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν Ἐκκλησίαν καλῶ κτλ. Clemens schildert die Kirche als Mutter Pæd. I, 5 p. 110, ja als Mutter und Jungfrau zugleich c. 6, p. 123, wie er sich denn auch sonst auf diesem Felde in Allegorien ergeht, p. 111 ff. Die Kirche ist der *Leib* des Herrn, Strom. VII, 14 p. 885, vgl. p. 899. 900 (765 *Sylb.*). Wenn auch nach Clemens blos die *wahren* Gnostiker (οἱ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ) die Kirche bilden, so werden ihnen doch nicht sowohl *die* entgegengesetzt, die nur den *Glauben* haben, als vielmehr die Häretiker, die nur eine *Meinung* (οἴησις) haben, und die Heiden, die ganz in der Unwissenheit (ἄγνοια) sind, Strom. VII, 16 p. 894 (760 *Sylb.*) Auch *Origenes*, so gelinde er sonst über abweichende Meinungen urtheilt (contra Cels. III, §. 10—13), erkennt kein Heil ausser der Kirche, hom. III in Josuam (Opp. II, p. 404): Nemo semetipsum decipiat, extra hanc domum i. e. extra ecclesiam nemo salvetur, und Selecta in Iob. ibid. III, p. 501. 502. Bei *Tertullian* ist seine Ansicht von der Kirche *vor* dem Uebertritt zum Montanismus zu unterscheiden von der spätern. Vgl. *Neander*, Antign. S. 264 ff. Die Hauptstellen der frühern Ansicht: de præscript. c. 21 sqq. 32. 35; de bapt. c. 8; de orat. c. 2, wo die genannten Bilder von der Arche Noahs und der Mutter weiter ausgeführt werden. So auch *Cyprian* ep. IV, p. 9: Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit, et nemini salus esse, nisi in ecclesia possit. Auch er erschöpft sich in ähnlichen Bildern. Vgl. Note 3.

«*Der Satz:* quod extra ecclesia nulla salus, *oder* de ecclesia, extra quam nemo potest esse salvus, *wurde nicht erst, wie man gewöhnlich glaubt, im 4ten Jahrhundert von Augustinus zum erstenmal unter den donatistischen Händeln ausgesprochen, sondern es war dazumal nur eine consequente Fortsetzung und Anwen-*

dung. Dieser Satz lag schon ganz bestimmt in jenem Dogma von der Kirche, wie es seit Irenæus Zeit ausgebildet war, daher auch schon dahin zielende Gedanken bei ihm vorkommen, obgleich noch nicht jene terroristische Formel. . . . . Es ist aber fast zu beklagen, dass eine Idee und Formel, wie diese, in heutiger Zeit gänzlich untergegangen ist, da sie doch, einzig auf die Religion gedeutet, so tiefsinnigen und vollkommen wahren Gehaltes ist, und somit von allen Kirchenparteien mit gleichem Rechte könnte gebraucht werden; denn es ist doch nur in der Religion das Leben und die einzige Seligkeit, und ausser ihr nichts als der Tod und das Elend» Marheineke (in Daub und Creuzers Studien III, S. 187).

[3]) Ueber die *Einheit* der Kirche s. *Clemens Al.* Pæd. I, 4 p. 103; c. 6, p. 123: Ὦ θαύματος μυστικοῦ· εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ· εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος· καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ· μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος κτλ. Strom. I, 18 p. 375; VII, 6 p. 848 u. a. a. O. Vgl. *Tertullian* in den oben angeführten Stellen. — Dem Dogma von der *Einheit* der Kirche hat *Cyprian* ein eigenes Werk gewidmet ums Jahr 251: de unitate Ecclesiæ, womit jedoch auch mehrere seiner noch übrigen Briefe (s. Note 4) zu vergleichen. Zu den von Tertullian gebrauchten Bildern kommen dann noch neue hinzu, um namentlich diese Einheit anschaulich zu machen: die Sonne, die in viele Strahlen sich bricht; der Baum mit den vielen Aesten und der *einen* Kraft in der zähen Wurzel; der Quell, aus dem viele Bäche quellen: Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte præcide rivum, præcisus arescet. Sic ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit etc. — Auch das Bild der *einen* Mutter wird weitläufig ausgeführt: Illius fœtu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur. Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, hat auch Gott nicht zum Vater (de unit. eccles. 5. 6). Untreue gegen die Kirche wird nach alttestamentlicher Analogie dem Ehebruch verglichen. Auch die Trinität ist Bild der kirchlichen Einheit (vgl. Clemens a. a. O.), ebenso der Rock Christi, der nicht getheilt werden konnte, das Pascha, das in *einem* Hause gegessen werden musste, die *eine* Taube im hohen Liede, das Haus der Rahab, das *allein* erhalten wurde u. s. w. Besonders hart, aber ganz consequent ist das Urtheil, dass das Märtyrerthum ausser der Kirche nicht nur nicht verdienstlich, sondern eine Häufung der Schuld sei: Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est. . . . Occidi talis potest, coronari non potest u. s. w. Vgl. *Rettberg* S. 241 ff. 355 ff. 367 ff. *Huther* S. 52—59.

[4]) Dass die Unterwerfung unter die Bischöfe schon früh ein *Dogma* der Kirche gewesen, würde aus den Ignazischen Briefen (selbst der kürzern Rec.) unzweifelhaft hervorgehen, wenn diese wirklich über alle kritischen Zweifel erhoben wären, vgl. ep. ad Smyrn. c. 8: Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί u. s. w.; ad Polyc. c. 6; ad Eph. c. 4; ad Magn. c. 6; ad Philad. c. 7; ad Trall. c. 2. S. *Rothe* S. 445 ff. *Iren.* III, 14; IV, 26 (43); V, 20. Ueber die Folge der Bischöfe: III, 3 (Primat der römischen Kirche); vgl. dazu *Neander,* KG. I, 3 S. 318. Anm. — Wenn auch *Tertullian* früher, de præscr. c. 32, der Kirche von *Rom* ein Vorrecht einzuräumen schien, so bekämpfte er *nach* seinem Uebertritt zum Montanismus die Anmaassung der rö-

mischen Kirche de pud. 21, wo er in den Worten Christi an Petrus: dabo tibi claves ecclesiæ — das *tibi* urgirt und es persönlich von Petrus fasst, nicht von den Bischöfen. Nach ihm traten vielmehr die Pneumatiker an die Stelle des Petrus, wie er denn die ecclesia spiritus per spiritales homines (in welcher die Trinität ihren Sitz hat) von *der* Ecclesia unterschied, die nur in der äussern Gesammtheit der Bischöfe (numerus episcoporum) besteht, und er demnach auch (freilich nicht mehr im rein apostolischen Sinne) die Idee vom geistlichen Priesterthum vertheidigt. *Neander*, Antign. S. 258—259 und 272. Nicht also *Cyprian*, der gerade in der *bischöflichen* Gewalt (aber freilich auch nicht in der römischen ausschliesslich, sondern vielmehr in der Gesammtheit der Bischöfe, die er sich solidarisch als *Einen* Mann denkt) die ächte priesterliche Würde ausgedrückt findet und die Einheit der Kirche durch die Nachfolger der Apostel repräsentirt sieht, so dass, wer nicht mit dem *Bischof* ist, auch nicht mit der Kirche ist. Vgl. besonders die Briefe 45. 52. 55. 64. 66. 67. 69. 74. 76 (c. 2), s. *Huther* S. 59 ff. *Rettberg* S. 367 ff. *Gess* S. 150 ff. *Neander*, KG. I, 1 S. 404—407.

[5]) Wenn in den clementinischen Homilien der Ausdruck ἐκκλησία gebraucht wird (hom. III, 60. 65. 67. p. 653 sqq.; VII, 8 p. 680. *Credner* III, S. 308. *Baur* S. 373), so ist dies doch nur in einem beschränkten Sinne zu fassen. Sie erheben sich nicht zum Begriff einer *katholischen* Kirche, obwohl die Tendenz zu einer strengen, hierarchisch gegliederten Kirchenverfassung vorhanden ist; s. *Schliemann* a. a. O. S. 4 u. S. 247 ff. Von den Ebioniten bemerkt Epiphanius Hær. 30, 18 p. 142: Συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν. Vgl. *Credner* II, S. 236. Wenn bei der ebionitischen Richtung der Begriff der Kirche in eine jüdische Synagogensecte zusammenschrumpfte, so verflüchtigte er sich dagegen bei der gnostischen in die idealistische Aeonenwelt (*Baur* S. 172), dort ein geistloser Leib, hier ein körperloses Phantom. Ueber die montanistischen Vorstellungen von der Kirche (vera, pudica, sancta, virgo: *Tertull.* de pud. 1), die als Geisteskirche sich aus den Pneumatikern zusammensetzt, vgl. *Schwegler*, Montan. S. 47 ff. 229 ff. Der Unterschied einer *sichtbaren* und *unsichtbaren* Kirche findet sich im Montanismus so wenig, als in der katholischen Kirche ausgesprochen; aber vorbereitet wurde er durch ihn, s. *Schwegler* S. 232.

§. 72.

Taufe.

G. J. Voss, de baptismo disputt. XX. Opp. Amst. 1701. fol. T. VI. *C. St. Matthies*, baptismatis expositio biblica, historica, dogmatica, Berol. 1831. *J. G. Walch*, historia pædobaptismi 4 priorum sæculor. Jen. 1739. 4. (Misc. sacr. Amst. 1744. 4.) **J. W. F. Höfling*, das Sacrament der Taufe, nebst andern damit zusammenhängenden Acten der Initiation, Erl. 1846. 1. 2.

In enger Verbindung mit der Lehre von der Kirche steht die Lehre von der *Taufe*, der man von der Stif-

tung des Christenthums an eine hohe Wirksamkeit in Beziehung auf Sündenvergebung und Wiedergeburt beilegte [1]). In den Aeusserungen der Kirchenväter darüber giebt sich, wie bei der Lehre von der Kirche, eine weit getriebene, oft spielende und geschmacklose Allegorik und Symbolik zu erkennen [2]), namentlich bei *Irenæus, Tertullian* und *Cyprian,* während *Origenes* schon mehr trennt zwischen dem äussern Zeichen und der bezeichneten Sache [3]). — Bis auf *Tertullian* war die Kindertaufe nicht allgemein in Gebrauch, und dieser Kirchenlehrer selbst, der sonst am meisten das Dogma von der Erbsünde förderte, widersetzte sich ihr unter anderm auch aus *dem* Grunde, dass das schuldlose Alter noch keiner Waschung von Sünden bedürfe [4]). *Origenes* hingegen ist *für* die Kindertaufe [5]), und unter *Cyprian* wurde sie allgemeiner in der afrikanischen Kirche, so dass der afrikanische Bischof Fidus sich bereits auf die Analogie mit der Beschneidung im alten Bunde berufen konnte, und deshalb die Taufe bis zum achten Tag verschieben wollte, was indessen Cyprian nicht zuliess [6]). Häufig wurde jedoch noch immer die Taufe von Neubekehrten bis auf das Sterbebett verschoben (Baptismus Clinicorum) [7]). — Eine tief in das Wesen der Kirche eingreifende Frage war endlich noch die, ob die von Ketzern verrichtete Taufe gültig, oder ob ein in den Schooss der katholischen Kirche Zurückkehrender aufs neue zu taufen sei? Der orientalischen und afrikanischen Observanz gegenüber, welche *Cyprian* vertheidigte, bildete sich in der römischen Kirche unter *Stephanus* der Grundsatz aus, dass die nach dem wahren Ritus verrichtete Taufe durchweg gültig, mithin die Wiederholung derselben eine der kirchlichen (d. h. römischen) Ueberlieferung zuwiderlaufende Handlung sei [8]). Gänzlich verworfen wurde die Taufe von einigen gno-

stischen Secten, während sie von den Marcioniten und Valentinianern zwar sehr hoch gestellt, aber nach einem ganz andern, von dem katholischen auch in der Grundbedeutung abweichenden Ritus begangen wurde [9]). Die Idee einer *Bluttaufe* erzeugte sich aus dem Märtyrerthum, und fand in den Sympathien der Zeit Anklang [10]).

[1]) Ueber die Taufe Christi und der Apostel vgl. die biblische Dogmatik und in Beziehung auf das Liturgische (Untertauchen, Taufworte u. s. w.) die Archäologie. *Augusti*, Bd. VII. Ueber die Benennungen βάπτισμα, βαπτισμός, λοῦτρον, φωτισμός, σφραγίς u. a. s. die Lexica. — Das Vorchristliche betreffend: *Schneckenburger*, über das Alter der jüdischen Proselytentaufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus, Berlin 1828, wo auch die weitere hierher gehörige Litteratur. — Wie die Apostel, so betrachteten auch die ersten Lehrer der Kirche die Taufe als eine wirkliche an dem Täufling vollzogene That, die ihre objectiven Folgen hat, nicht als einen blossen rituellen Act. «*Die Taufe war ihnen nicht blos bedeutungsvolles Symbol, durch welches die innere Geistesweihe und Wiedergeburt des Eintretenden versinnbildet wird, sondern wirkungskräftiges Medium, durch welches die Segnungen des Evangeliums, insbesondere des Opfertodes Jesu auf die Gläubigen objectiv übergeleitet wurden*» *Semisch*, Justin d. M. II, S. 426.

[2]) Ueber die magische Kraft, die schon die Clementinen, im Zusammenhange mit den weit durch den Orient verbreiteten Ansichten, dem Wasser zuschreiben, z. B. hom. IX u. X, s. *Baur*, Gnos. S. 372. *Credner* a. a. O. II, S. 236 und III, S. 303. Von den Ebioniten sagt Epiph. Indicul. II, p. 53: Τὸ ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσι, vgl. Hær. 30. Neben der Kreuzsymbolik findet sich eine Wassersymbolik bei den apostol. Vätern: *Barn.* 11. *Hermas*, Pastor vis. III, 3; mand. IV, 3; simil. IX, 6. *Justin d. M.* (Apol. I, 61) setzt der natürlichen Zeugung ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς die Wiedergeburt aus dem Taufwasser entgegen. Durch jene werden wir τέκνα ἀνάγκης, ἀγνοίας; durch diese τέκνα προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν; daher heisst das λοῦτρον auch φωτισμός. Vgl. dial. c. Tr. § 13 u. 14, wo der Gegensatz gegen die jüdischen Lustrationen hervorgehoben wird. *Theophilus* ad Autol. II, 16 deutet den Segen, den der Schöpfer am 5. Schöpfungstage über die Wasserthiere spricht, auf den Segen des Taufwassers. *Clemens* von Alexandrien, Pæd. I, 6 p. 113, bringt die Taufe der Christen in Verbindung mit der Taufe Jesu. Erst durch diese wurde Jesus ein τέλειος. Und so geht es mit uns: Βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα. Die Taufe ist ein χάρισμα. Vgl. weiter auch p. 116. 117, wo die Getauften, mit Anspielung auf das reinigende Wasser, auch διυλιζόμενοι (Filtrirte) heissen. Durch die Verbindung des Elementes aber mit dem Logos oder dessen Kraft und

Geist heisst ihm die Taufe auch ὕδωρ λογικόν, coh. p. 79. Alle frühern Reinigungen sind durch die Taufe aufgehoben, als in ihr schon begriffen, Strom. III, 12 p. 548. 549. Iren. III, 17 (19) p. 208 (244). So wenig aus dem trockenen Weizen ein Teig kann gemacht werden oder ein Brot, ohne dass Feuchtigkeit hinzukomme, eben so wenig können wir die Vielen in *Eins* vereinigt werden durch Jesum Christum ohne das Cæment des Wassers, das vom Himmel ist, und wie die Erde von Thau und Regen befruchtet wird, so die Christenheit vom Himmelswasser u. s. w. Dem Gegenstande hat *Tertullian* eine eigene Schrift gewidmet: de baptismo. Obwohl er sich gegen eine rein magische, mechanische Sündentilgung durch die Taufe erklärt (vgl. *Neander*, Antign. S. 215), so veranlasst ihn doch die kosmische und psychische Bedeutung des Wassers zu einer Menge von Analogien im Geistigen. Das Wasser (felix sacramentum aquæ nostræ, qua abluti delictis pristinæ cæcitatis in vitam æternam liberamur!) ist ihm das Element, in dem die Christen sich allein wohl befinden als die rechten Fischlein, die ihrem grossen Fische (ΙΧΘΥΣ) nachschwimmen. Die Ketzer dagegen sind ihm das amphibische Schlangen- und Otterngezüchte, das es nicht im gesunden Wasser auszuhalten vermag. In der ganzen Schöpfung hat das Wasser eine hohe Bedeutung. Der Geist Gottes schwebte über den Wassern — so auch über dem Taufwasser. Wie die Kirche der Arche verglichen wird (s. d. vor. §.), so bildet das Taufwasser den Gegensatz der Sündfluth, während die noachische Taube ein Vorbild der Geistestaube ist *). Bei der allem Wasser inhärirenden Kraft kommt es also auch nicht darauf an, welches Wasser man gebrauche. Das Wasser der Tiber hat dieselbe Kraft, wie das des Jordan, das stehende wie das fliessende, de bapt. 4: Omnes aquæ de pristina originis prærogativa sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de cœlis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatæ vim sanctificandi combibunt. — Von der hohen Bedeutung des Taufwassers redete *Cyprian* aus eigener Erfahrung, de grat. ad Donat. p. 3. Auch *er* will zwar nicht, dass das Wasser *als* Wasser schon reinige (peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum S., ep. 74, p. 213), aber auch *seine* Vergleichungen machen den Eindruck einer magischen Wirksamkeit. Dem Pharao wurde der Teufel ausgetrieben, als er mit den Seinen im rothen Meere ertrank (das Meer Symbol der Taufe nach 1 Cor. 10); denn weiter als ans Wasser reicht des Teufels Kraft nicht. Sowie Scorpionen und Schlangen, die auf dem Trockenen stark sind, ins Wasser geschleudert, ihre Stärke verlieren und ihr Gift von sich geben müssen, so die unsaubern Geister. Kurz, wo nur des Wassers erwähnt wird in der heil. Schrift, da hängt sich gleich die punische Symbolik dran — «*da muss denn natürlich der Fels in*

*) Ueber diese vielfach gewendete Symbolik von Fisch, Taube u. s. w. vgl. *Münter*, Sinnbilder der Christen, und *Augusti* in der Abhandlung: «Die Kirchenthiere» im 12. Bd. der Archäologie. — Mit Recht sagt übrigens Tertullian von sich selbst: Vereor, ne laudes aquæ potius quam baptismi rationes videar congregasse!

der Wüste so gut wie das samaritanische Weib am Brunnen u. a. m. ein Typus der Taufe sein» Rettberg S. 332.

[3]) Schon der Ausdruck σύμβολον, welchen *Origenes* adv. Cels. III, (Opp. I, p. 481) und Comment. in Joh. (Opp. IV, p. 132) gebraucht, deutet auf ein mehr oder minder klares Bewusstsein des Unterschiedes von Bild und Sache hin. Nichts desto weniger (οὐδὲν ἧττον) ist nach der letzten Stelle die Taufe auch etwas κατ' αὐτό, nämlich ἀρχὴ καὶ πηγὴ χαρισμάτων θείων, weil sie geschieht auf den Namen der göttlichen Trias. Vgl. hom. in Luc. XXI (Opp. I, p. 957).

[4]) Nichtsbeweisende und unsichere Stellen über den Gebrauch der Kindertaufe im Urchristenthum: Marc. 10, 14. Matth. 18, 4. 6. Act. 2, 38. 39. 41. Act. 10, 48. 1 Cor. 1, 16. Col. 2, 11. 12. So kennt auch *Justin d. M.* Apol. I, 15 ein μαθητεύεσθαι ἐκ παίδων, was die Taufe nicht nothwendig in sich schliesst, vgl. *Semisch* II, S. 431 ff. Auch die früheste patristische Stelle des *Irenæus* adv. hær. II, 22. 4 p. 147 (s. §. 68, Note 1) ist nicht beweisend. Sie drückt blos die schöne Idee aus, dass Jesus *auf* jeder Altersstufe *für* jede Altersstufe Erlöser gewesen; dass er es aber für die Kinder durch das *Taufwasser* geworden, sagt sie nicht, wenn man nicht in das renasci schon die Taufe hineinlegt (vgl. indessen *Thiersch* in Rudelb. u. Guericke's Zeitschr. 1841, 2 S. 177 und *Höfling* a. a. O. S. 112). Eben so wenig beweist die Stelle etwas *gegen* den Gebrauch. Dass hingegen die Kindertaufe zu *Tertullians* Zeiten üblich war, zeigt schon der von ihm erhobene Widerspruch de bapt. 18. Seine Gründe dagegen sind: 1) die Wichtigkeit der Taufe, da man ja auch das irdische Vermögen der Unmündigkeit nicht anvertraut; 2) die daraus hervorgehende Verantwortlichkeit für die Taufpathen; 3) die Unschuld der Kinder (quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum?); 4) die Nothwendigkeit, erst im Glauben unterrichtet zu sein (ait quidem Dominus: nolite eos prohibere ad me venire. Veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani cum Christum nosse potuerint); 5) die grosse eigene Verantwortlichkeit, welche der Täufling übernimmt (si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem). Aus diesem letzten Grunde räth er sogar auch Erwachsenen (Unverheiratheten, Verwittweten) den Aufschub der Taufe an, bis sie entweder geheirathet haben oder in dem Vorsatze des unehelichen Lebens fest geworden. Vgl. *Neander*, Antign. S. 209. 210.

[5]) Die Ansichten des *Origenes* comment. in ep. ad Rom. V (Opp. IV, p. 565), in Lev. hom. VIII (Opp. I, p. 230), in Lucam (Opp. III, p. 948) hingen zusammen mit seiner Ansicht von dem Befleckenden, das in der Geburt liegt (vgl. §. 63, Note 4). Merkwürdig aber, dass bereits Origenes in der ersten der angeführten Stellen die Kindertaufe *einen von den Aposteln herrührenden Gebrauch* nennt.

[6]) Siehe Cypr. ep. 59 (in Verbindung mit 66 abendländischen Bischöfen geschrieben, bei *Fell* ep. 64). Cyprian will, dass man das Kind so bald wie möglich taufe; aber merkwürdiger Weise ist ihm nicht die Schuld der Erbsünde, sondern gerade die Unschuld des Kindes Grund *für* die Taufe, wie sie dem Tertullian ein Grund *dagegen* war.

weil er in der Taufe mehr das Wohlthätige, als das Verantwortliche urgirt. Wie man nicht ansteht, dem neugebornen, noch unschuldigen Kinde den Friedenskuss zu ertheilen, «*da man an ihm noch die frischen Finger Gottes erkennt*,» so soll man auch kein Bedenken tragen, es zu taufen. Vgl. *Rettberg* S. 331. *Neander*, KG. I, 2 S. 554.

[7]) Vgl. über diese Sitte die Kirchengeschichte und die Archäologie, sowie Cypr. ep. 76 (bei *Fell* 69, p. 185), wo schon sehr dornichte Fragen wegen der Besprengung vorkommen. — Gegen den Aufschub: Const. apost. VI, 15, insofern es nämlich aus Geringschätzung oder sittlichem Leichtsinn geschieht. — Die Nothtaufe gestattet Tertullian auch den Laien, doch nicht den Weibern, zu verrichten, de bapt. c. 17. Vgl. Const. apost. III, c. 9—11.

[8]) Schon *Clemens* von Alexandrien erkennt nur *die* Taufe für die ächte an, die in der kathol. Kirche geschieht: Τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ, Strom. I, 19 p. 375; und ebenso *Tertull.* de bapt. c. 15: Unus omnino baptismus est nobis tam ex Domini evangelio, quam ex Apostoli litteris, quoniam unus Deus et unum baptisma et una ecclesia in cœlis.... Hæretici autem nullum habent consortium nostræ disciplinæ, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis cognoscere, quod mihi est præceptum, quia non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus, i. e. idem; ideoque nec baptismus unus, quia non idem. Quem quum rite non habeant, sine dubio non habent. Vgl. de pud. 19; de præscr. 12. — In Kleinasien erklärten die phrygischen Synoden von Iconium und Synnada (um 235) die von einem Ketzer verrichtete Taufe für ungültig, s. den Brief des Firmilian, Bischof von Cäsarea, an den Cyprian (ep. 75) Euseb. VII, 7. Eine karthag. Synode ums Jahr 200 unter Agrippinus hatte in ähnlichem Sinne gesprochen; s. Cypr. ep. 73 (ad Jubaianum, p. 129. 130. *Bal.*). An diese kleinasiatisch-afrikanische Praxis schloss sich *Cyprian* an, und verlangte die Wiedertaufe, die freilich in *seinem* Sinne keine Wiedertaufe, sondern erst die rechte Taufe war, vgl. ep. 71, wo er non rebaptizari, sed baptizari von den Ketzern verlangt. Ueber den daraus erfolgten Streit mit Stephanus vgl. die KG. bei *Neander* I, S. 563. 577, und *Rettberg* S. 156 ff. Es gehören dahin die Briefe 69 — 75. *Stephanus* erkannte die von den Ketzern ertheilte Taufe als Taufe an, und verlangte blos, mit schielender Berufung auf Act. 8, 17, die Handauflegung als Symbol der pœnitentia. Die Afrikaner dagegen beschränkten diesen letztern Gebrauch (mit Berufung auf die von den Ketzern selbst beobachtete Sitte) auf die schon dereinst in der kathol. Kirche Getauften, später Abgefallenen und wieder Zurückkehrenden. Diese natürlich durfte man nicht wieder taufen. Der alte afrikanische Gebrauch wurde auf der kathol. Synode 255 und 256 (II) bestätigt. Vgl. Sententiæ Episcoporum LXXXII de baptizandis hæreticis in Cypr. Opp. p. 229 (*Fell*).

[9]) Theod. fab. hær. I, c. 10. Ob die Partei der Cajaner (vipera venenatissima *Tertull.*), zu welcher Quintilla in Karthago gehörte, eine Gegnerin der Taufe, identisch sei mit den gnostischen Kainiten? s. *Neander*, Antign. S. 193. Gegengründe gegen die Taufe waren: es sei

unter der Würde des Göttlichen, durch etwas Irdisches dargestellt zu werden; auch Abraham sei allein durch den Glauben gerechtfertigt worden; die Apostel seien auch nicht getauft worden *), und Paulus lege wenig Werth auf die Handlung (1 Cor. 1, 17). — Dass hingegen die Mehrheit der übrigen Gnostiker die Taufe hochhielt, geht schon aus der Bedeutung hervor, welche die Taufe Jesu bei ihnen hatte, s. *Baur*, Gnosis S. 224; aber sie ruhte eben deshalb auch auf einem ganz andern Grunde. Ueber die dreifache Taufe der Marcioniten und das Weitere s. die hierher gehörigen Werke, über die Clementinen *Credner* III, S. 308.

10) *Origenes* exh. ad Mart. I, p. 292, mit Rücksicht auf Marc. 10, 38. Luc. 10, 1. 51. *Tertullian* de bapt. 16: Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, *sanguinis* scilicet.... Hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit: quatenus qui in sanguinem ejus crederent, aqua lavarentur; qui aqua lavissent, etiam sanguinem potarent. Hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repræsentat, et perditum reddit. Vgl. Scorp. c. 6. *Cyprian* ep. 73, und besonders de exh. martyr. p. 168. 169. Nach ihm ist sogar die Bluttaufe, im Vergleich mit der Wassertaufe in gratia majus, in potestate sublimius, in honore pretiosius; sie ist das baptisma, in quo angeli baptizant, bapt. in quo Deus et Christus ejus exultant, b. post quod nemo jam peccat, b. quod fidei nostræ incrementa consummat, b. quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. In aquæ baptismo accipitur peccatorum remissa, in sanguinis corona virtutum. Den Ketzern kommt die Bluttaufe so wenig als die Wassertaufe zu gut, wohl aber den noch nicht getauften Katechumenen, *Rettberg* S. 382. Vgl. noch Acta Martyr. Perpet. et Fel. ed. Oxon. p. 29. 30, und *Dodwell*, de secundo martyrii baptismo in dessen diss. Cypr. XIII **).

§. 73.

Abendmahl.

D. Schulz, die christl. Lehre vom Abendmahl, nach dem Grundtexte des N. Test. Lpz. 1824. 1831. (exegetisch-dogmatisch). Dogmengeschichtlich: **Phil. Marheineke*, Ss. Patrum de præsentia Christi in cœna Domini sententia triplex s. sacræ Eucharistiæ historia tripartita, Heidelb. 1811. 4. *Karl Meyer*, Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre, mit Vorrede von Dr. *Paulus*,

---

*) Auf die Bemerkung Einiger: Tunc apostolos baptismi vicem implesse, quum in navicula fluctibus adspersi operti sunt, ipsum quoque Petrum per mare ingredientem satis mersum, entgegnet Tertull. de bapt. 12: Aliud est adspergi vel intercipi violentia maris, aliud tingui disciplina religionis.

**) Wenn auch die Zusammenstellung der Bluttaufe mit der Wassertaufe in der ganzen symbolisch rhetorisirenden Richtung ihren Grund hat, so scheint sie doch im Zusammenhange mit der patristischen Doctrin mehr als eine rhetorische Figur zu sein. Auch *sie* ruht, wie die Vergleichung des Märtyrertodes mit dem Tode Jesu und wie die ganze Bussdisciplin, auf dem Gleichgewichte, welches die Freithätigkeit des Menschen den Gnadenwirkungen gegenüber zu halten strebte. In der Wassertaufe herrscht die Receptivität vor, in der Bluttaufe die Spontaneität.

Heidelb. 1832. †*J. J. J. Döllinger*, die Lehre von der Eucharistie in den 3 ersten Jahrhunderten, Mainz 1826. **A. Ebrard*, das Dogma vom h. Abendmahl und seine Geschichte, Frankf. 1845.

Die unter Danksagung in der Gemeinde genossenen, durch Brot und Wein repräsentirten Zeichen des Leibes und Blutes Christi (Eucharistie)[1]) hatten von Anfang eine hohe, mysteriöse Bedeutung; denn es lag nicht im Geiste der Zeit, das Symbolische mit kritisch reflectirendem Verstande in die beiden Bestandtheile des Bildes und der durch das Bild dargestellten Sache zu zersetzen. Vielmehr ging Bildliches und Thatsächliches dergestalt in einander über, dass weder die bildliche Vorstellung durch die factische, noch diese durch jene verdrängt wurde[2]). Daher kommt es, dass man bei den Vätern dieser Zeit sowohl Stellen findet, welche deutlich von *Zeichen*, als auch wieder solche, welche unverhohlen von einem *wirklichen Genusse* des Leibes und Blutes Christi reden. Dennoch treten bereits einige Hauptrichtungen hervor: die geheimnissvolle Verbindung des Logos mit Brot und Wein, die freilich auch mitunter ins Abergläubische gemissdeutet und in Hoffnung auf magische Wirkungen gemissbraucht ward[3]), wurde von *Ignatius*, sowie von *Justin* und *Irenæus* herausgehoben[4]), während *Tertullian* und *Cyprian* bei theilweiser Hinneigung zum Magischen gleichwohl die symbolische Ansicht vertreten[5]), die auch von den Alexandrinern, obwohl minder scharf von *Clemens* als von *Origenes*[6]), und namentlich von Ersterm in Verbindung mit einer idealen Mystik vorgetragen wurde. Bei den apostolischen Vätern und noch bestimmter auf das Abendmahl bezogen bei *Justin* und *Irenæus* findet sich bereits die Vorstellung von einem *Opfer*, unter welchem sich diese Kirchenlehrer jedoch nicht ein täglich sich wiederholendes Sühnopfer Christi (im Sinne der spätern römischen Kirche), sondern ein von den Christen selbst darzubringendes Dankopfer dach-

ten [7]); eine Idee, die sich leicht aus der Sitte der Oblationen entwickeln konnte, aber auch schon mit der Erinnerung an die Verstorbenen in Verbindung gebracht ward, der erste leise Ansatz zu den spätern Seelenmessen [8]). Daran knüpfte sich dann die fernere Idee eines (jedoch nur symbolisch) durch den Priester wiederholten Opfers, die wir zuerst bei *Cyprian* finden [9]). — Ob die Ebioniten das Abendmahl als ein Gedächtnissmahl feierten? ist unentschieden, aber wahrscheinlich: während die mystischen Mahlzeiten einiger Gnostiker nur eine sehr entfernte Aehnlichkeit mit dem Abendmahl haben [10]).

[1]) Ueber die Benennungen εὐχαριστία, σύναξις, εὐλογία s. *Suicer* u. die Lexica. Mit Ausnahme der Hydroparastaten (Aquarii, Epiph. hær. 46, 2) bedienten sich alle Christen, der Stiftung gemäss, des Weins und Brots; den Wein genoss man mit Wasser vermischt (κρᾶμα), und legte auch darein eine dogmatische Bedeutung. Neben dem Brote sollen die Artotyriten Käse gebraucht haben (Epiph. hær. 49, 2). Vgl. die Acten der Perpetua und Felicitas bei *Schwegler,* Montan. S. 122. *Olshausen,* monumenta p. 101: Et clamavit me (Christus) et de caseo, quod mulgebat, dedit mihi quasi buccellam, et ego accepi junctis manibus et manducavi, et universi circumstantes dixerunt Amen. Et ad sonum vocis experrecta sum, commanducans adhuc dulcis nescio quid. Ueber die Abendmahlsfeier im Zeitalter der Antonine und über die Sitte, es Kranken zu reichen, s. Justin. M. Apol. I, 65. Ueber das Liturgische überhaupt *Augusti* Bd. 8.

[2]) «*Nur in der Uebertragung in das abstractere Bewusstsein des Abendlandes und der neuern Zeit zerfällt dasjenige, was der alte Orientale sich unter seinem* τοῦτο ἐστι *dachte, in jene verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung, welche wir, wenn wir den ursprünglichen Gedanken in uns nachbilden wollen, gar nicht auf diese Weise trennen dürfen. Erklärt man die fraglichen Worte von Verwandlung, so ist das zu viel und zu bestimmt; nimmt man sie von einer Existenz cum et sub specie etc., so ist dies zu künstlich; übersetzt man aber: dies bedeutet, so hat man zu wenig und zu nüchtern gedacht. Den Schreibern unserer Evangelien* [und nach ihnen den ältesten Vätern] *war das Brot im Abendmahl der Leib Christi; aber hätte man sie gefragt, ob also das Brot verwandelt sei? so würden sie es verneint; hätte man ihnen von einem Genusse des Leibes mit und unter der Gestalt des Brots gesprochen, so würden sie dies nicht verstanden; hätte man geschlossen, dass mithin das Brot den Leib blos bedeute, so würden sie sich dadurch nicht befriedigt gefunden haben*» *Strauss,* Leben

Jesu, 1. Aufl. Bd. II, S. 437. Vgl. *Baumgarten-Crusius* II, S. 1211 ff. u. 1185 ff.

[3]) Die Angst, etwas vom Kelche zu verschütten (*Tertullian* de corona mil. 3: Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur, und *Origenes* in Exod. hom. XIII, 3.), konnte zwar in einem tiefern Schicklichkeitsgefühl gegründet sein, artete aber in abergläubische Furcht aus, und ebenso ging der an sich schöne Glaube an die den Zeichen inwohnende Lebenskraft (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν) in einen medicinischen Wunderglauben über, von wo der Uebergang zu crassem Aberglauben leicht war. Auch die Sitte, das Abendmahl den Kindern zu administriren, hing mit magischen Erwartungen zusammen. Vgl. die Anekdoten Cyprians, de lapsis p. 132. *Rettberg* S. 337. — Die nothwendig gewordene Trennung des Abendmahls von den Agapen, das Aufbewahren des Brotes, die Krankencommunion u. a. halfen dazu mit, solche Ansichten zu befördern.

[4]) *Ignat.* ad Smyrn. 7 wirft den Doketen vor: Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Vgl. ad Trall. 8; ad Philad. 5; ad Rom. 5. Einige wollen freilich das εἶναι selbst wieder symbolisch fassen, vgl. *Münscher*, *v. C.* I, S. 495; doch siehe dagegen *Engelhardt* in Illgens hist. theol. Zeitschrift 1842. 1, und *Ebrard* a. a. O. S. 254. *Justin d. M.* Apol. I, 66 unterscheidet fürs Erste das Abendmahl aufs bestimmteste von dem gemeinen Brot und Wein: Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον, οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Dass hier nicht von einer Verwandlung des Brots und Weins in Fleisch und Blut Christi die Rede sei, vgl. (gegen *Engelhardt*) *Ebrard* S. 257. Nach Letzterm wäre κατὰ μεταβολήν der Gegensatz zu κατὰ κτίσιν, und der Sinn der, dass dem creatürlichen Genährtwerden ein soteriologisches für das neue Leben zur Seite gehe, vgl. auch *Semisch* II, S. 439 ff. Dunkles bleibt in der Stelle immer zurück, und merkwürdiger Weise haben alle drei (spätern) Confessionen, die römisch-katholische, die lutherische und die reformirte, den Ausdruck ihrer Lehre bei Justin finden wollen, während sie keine ganz ausdrückt. Auch bei *Irenæus* IV, 18 (33) p. 250 (324 *Grabe*) bezieht sich die Verwandlung darauf, dass aus dem gemeinen Brot ein höheres, aus dem irdischen ein himmlisches wird, ohne dass das Brot darum aufhörte Brot zu sein, und damit wird die Verwandlung des sterblichen Leibes in einen unsterblichen parallelisirt, p. 251: Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν [ἐπίκλησιν] τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. Vgl. V, 2 p. 293. 294 (396. 397), und *Massueti* diss. III, art. 7, p. 114. Auch hält Irenæus die Realität des Leibes Christi im

Abendmahl den Doketen und Gnostikern entgegen, IV, 18 §. 4; 33 §. 2 (*Münscher, v. C.* I, S. 496). Da er indessen den Grund urgirt, dass die Gnostiker als *Verächter der Materie Brot und Wein nicht mit Danksagung geniessen können*, so folgt daraus, dass er sich die Elemente, wenn gleich nicht als blosses Brot und Wein, doch auch wieder nicht als blosse Accidentien dachte. Vgl. über das Ganze: *Thiersch*, die Lehre des Irenæus von der Eucharistie, in Rudelb. und Guericke's Zeitschr. 1841, 4 S. 40 ff.; dagegen *Ebrard* a. a. O. S. 261.

[5]) Auffallend, dass der sonst so realistische *Tertullian* hier mehr der nüchternen Auffassung sich nähert, die in dem Abendmahl eine *figura corporis Christi* sieht, adv. Marc. I, 14; IV, 40; und zwar urgirt er an letzterer Stelle (s. den Zusammenhang) das *Bildliche* in der Polemik gegen Marcion, weil, wenn Christus keinen wahren Körper gehabt hätte, er auch nicht hätte *abgebildet* werden können (vacua res, quod est phantasma, figuram capere non potest. — Wie nahe hätte ihm gelegen zu sagen: ein Scheinkörper könne als solcher *nicht genossen werden!*)*). Damit stimmt auch die mnemonische Bedeutung de anim. c. 17: Vinum in sanguinis sui memoriam consecravit. Gleichwohl bezeichnet Tertullian wieder an andern Stellen de resurr. c. 8, de pud. c. 9 den Genuss des Abendmahls als ein opimitate dominici corporis vesci, ein de Deo saginari, womit vgl. de orat. 6: Corpus ejus in pane *censetur* (nicht *est*). Ebenso lässt er es nicht an mystischen Anspielungen fehlen (Gen. 49, 11: Lavabit in vino stolam suam ist ihm z. B. ein Typus), sowie er auch die magischen Vorstellungen mit seiner Zeit theilt, die aber für die Verwandlungslehre oder eine ihr ähnliche nichts beweisen, da sie auch beim Taufwasser vorkommen. Vgl. den Excurs von *Neander* zum Antign. S. 517, und *F. Baur*, Tertullians Lehre vom Abendmahl (Tüb. Zeitschr. 1839. H. 2, S. 36 ff.), gegen *Rudelbach*, der mit Luther in Tertullian die lutherische Ansicht finden will, während schon Oekolampad und Zwingli auf diesen Kirchenvater zur Bekräftigung ihrer Ansicht sich gestützt hatten, vgl. auch *Ebrard* S. 289 ff. — Die Abendmahlslehre *Cyprians* ist im 63. seiner Briefe entwickelt, worin er die Unsitte derer bekämpft, welche blos Wasser statt Wein genossen (s. Note 1), und die Nothwendigkeit des letztern darthut. Der Ausdruck *ostenditur* vom Wein als Blut Christi, ist freilich zweideutig; doch wenn Cyprian das Wasser dem *Volke* vergleicht, spricht dies eher *für* als *gegen* die symbolische Auffassung, obwohl an andern Stellen wieder Cyprian, wie Tertullian, das Abendmahl schlechthin Leib und Blut Christi nennt, ep. 57, p. 117. Die an das Dithyrambische streifende Rhetorik von den Wirkungen des Abendmahls (von der seligen Trunkenheit der Communicanten, gegenüber der Trunkenheit Noahs), sowie die von ihm mitgetheilten Wundergeschichten sollten ihn wenigstens vor dem Vorwurf allzugrosser Nüchternheit schützen. Praktisch wichtig ist dagegen die von ihm in Verbindung mit der Lehre von der Einheit der Kirche besonders herausgehobene Idee von der *communio*, wie sie spä-

*) Ueber das Verhältniss des *Bildes* zur *Sache* nach Tertullianischer Denkweise vgl. als Parallele de resurr. carnis c. 30.

ter von der römischen Kirche aufgegeben, von der reformirten aber besonders wieder aufgenommen worden ist, ep. 63, p. 154: Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis cœlestis, unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus. Vgl. *Rettberg* S. 332 ff.

[6]) Bei *Clemens* herrscht die mystische Ansicht vom Abendmahl als einer himmlischen Speise und eines himmlischen Trankes vor, so aber, dass das Mystische nicht sowohl in den Elementen (Brot und Wein), als in der Verbindung des Geistes mit dem Logos gesucht und auch die Wirkung lediglich auf den Geist, nicht auf den Körper bezogen wird. Auch dem Clemens ist das Abendmahl ein σύμβολον, aber ein σύμβολον μυστικόν, Pæd. II, 2 p. 184 (156 *Sylb.*); vgl. Pæd. I, 6 p. 123: Ταῦτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ Κύριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρέγει καὶ αἷμα ἐκχεῖ, καὶ οὐδὲν εἰς αὔξησιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ· ὧ τοῦ παραδόξου μυστηρίου κτλ. Die Ausdrücke ἀλληγορεῖν, δημιουργεῖν, αἰνίττεσθαι zeigen jedoch deutlich an, dass er in der sinnbildlichen geistigen Auffassung der unter dem sichtbaren Stoffe verhüllten Idee, nicht aber in jenem selbst das Geheimniss suchte. Merkwürdig ist indessen die Deutung des Sinnbildes, indem die σάρξ ein Bild des heil. Geistes, das αἷμα ein Bild des Logos, und die Mischung des Wassers mit dem Wein ein Bild des Herrn selbst ist, in welchem Logos und Geist verbunden sind. Eine Unterscheidung von dem *einst* vergossenen Blut am Kreuz und von dem im Abendmahl Pæd. II, 2 p. 177 (151 *Sylb.*): Διττόν τε τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα· τὸ δὲ πνευματικὸν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα. Καὶ τοῦτ' ἐστὶ πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. (Vgl. *Bähr*, vom Tode Jesu S. 80.) Im Folgenden wird nun wieder die Mischung des Weins mit dem Wasser als Bild der Vereinigung des πνεῦμα mit dem Geiste des Menschen betrachtet. Endlich findet auch Clemens im A. Test. Typen des Abendmahls, z. B. im Melchisedek Strom. IV, 25 p. 637 (539 B. *Sylb.*). — Unter allen vornicäischen Vätern ist *Origenes* der Einzige, der mit entschiedener Polemik denen als den ἀχεραιοτέροις entgegentritt, die in den äussern Zeichen die Sache selbst suchen, im Tom. XI über Matth. (Opp. III, p. 498—500): «So wenig die Speise verunreinigt, sondern der Unglaube oder des Herzens Unreinigkeit, so wenig heiligt die durch das Wort Gottes und Gebet geheiligte Speise an und für sich (τῷ ἰδίῳ λόγῳ) die Geniessenden. Das Brot des Herrn ist nur dem nützlich, der es mit unbeflecktem Geiste und reinem Gewissen geniesst.» Damit hing auch zusammen, dass Origenes (wie nachmals Zwingli, und noch entschiedener die Socinianer) auf den Genuss des Abendmahls nicht *den* grossen Werth legte, wie die Uebrigen: Οὔτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου, ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος· οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι· τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἡ κακία ἐστὶ καὶ τὰ ἁμαρτήματα, καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὰ κατορθώματα. Ibid.

p. 898: Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus etc. Vgl. hom. VII, 5 in Lev. (Opp. II, p. 225): Agnoscite, quia figuræ sunt, quæ in divinis voluminibus scripta sunt, et ideo tamquam spiritales et non tamquam carnales examinate et intelligite, quæ dicuntur. Si enim quasi carnales ista suscipitis, lædunt vos et non alunt. Est enim et in evangeliis littera, ... quæ occidit eum, qui non spiritaliter, quæ dicuntur, adverterit. Si enim secundum litteram sequaris hoc ipsum, quod dictum est: Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, occidit hæc littera. Vgl. *Redepenning,* Orig. II, S. 438 ff.

[7]) Ueber die Oblationen s. die Kirchengeschichte und Archäologie. — Die apostolischen Väter reden schon von Opfern, worunter aber, wie bei *Barn.* c. 2, die Opfer des Herzens und des Wandels, oder, wie bei *Clemens Rom.* c. 40—44, die Almosen, unter denen auch die eucharistischen Gaben (δῶρα) begriffen sein können, und die Gebetsopfer verstanden werden müssen; ebenso bei *Ignat.* ad Ephes. 5; ad Trall. 7; ad Magn. 7. Blos die Stelle ad Philad. 4 erwähnt der εὐχαριστία in Verbindung mit dem θυσιαστήριον, aber in einer Weise, dass daraus nichts für die spätere Opfertheorie sich folgern lässt; vgl. *Höflinger,* die Lehre der apostolischen Väter vom Opfer im christl. Cultus, Erlangen 1841. Bestimmter nennt *Justin* das Abendmahl dial. c. Tryph. §. 117 θυσία und προσφορά im Vergleich mit den alttestamentlichen Opfern *). Damit bringt er in Verbindung die Darbringung der Gebete (εὐχαριστία), die auch Opfer sind. Aber die Christen selbst sind die Opfernden; von einer sich wiederholenden Selbstaufopferung Christi keine Spur! Vgl. *Ebrard* a. a. O. S. 236 ff. Eben so deutlich lehrt *Irenæus* adv. hær. IV, 17. 5 p. 249 (324 *Gr.*), dass nicht um *Gottes,* sondern um der *Jünger* willen Christus das Gebot gegeben, von den Erstlingen zu opfern, und so stiftete er, indem er mit Danksagung das Brot brach und den Kelch segnete: oblationem, quam ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei, qui alimenta nobis præstat; primitias suorum munerum etc. Auch kommt es vor allem auf die Gesinnung des Opfernden an. Ueber die schwierige Stelle IV, 18 p. 251 (326 *Gr.*): Judæi autem jam non offerunt, manus enim eorum sanguine plenæ sunt: non enim receperunt verbum, quod [per quod?] offertur Deo. Vgl. *Massuet,* diss. III in Iren. *Deylingii* obss. sacr. P. IV, p. 92 sqq. u. *Neander,* KG. I, 2 S. 588. — Ueber die Opfertheorie des *Origenes* vgl. *Höfling,* Origenis doctrina de sacrificiis Christianorum in examen vocatur, Part. 1 u. 2 (Erlang. 1840. 1841. 4.), besonders Part. 2, p. 24 sqq., und *Redepenning,* Orig. II, S. 437.

[8]) *Tertullian* de cor. mil. 3: Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. De exh. cast. 11: Pro uxore defuncta oblationes

---

*) Nämlich «*als Dankopfer für die Gaben der Natur, woran sich sodann erst der Dank für die übrigen göttlichen Segnungen anschloss. . . . Dieses Zusammenhangs des Abendmahls mit der Naturseite des Passahmahles blieb sich auch die älteste Kirche wohl bewusst*» *Baur* a. a. O. S. 137.

annuas reddis etc., wo auch zugleich der Ausdruck sacrificium gebraucht wird; de monog. 10, wo sogar von einem refrigerium die Rede ist, das daraus den Todten erwachse, vgl. de orat. 14 (19). Man kann sich zwar auch hier daran erinnern, dass dem Tertullian sowie den Christen überhaupt die Gebete Opfer hiessen (ja das Ganze des Cultus heisst dem Tertullian sacrificium, s. *Ebrard* S. 224); doch darf man auch nicht übersehen, dass in der angeführten Stelle de monogamia Opfern und Beten als zwei gesonderte Momente erscheinen. *Neander*, Antign. S. 155.

[9]) *Cyprian* ist der Erste, der, schon seiner hierarchischen Tendenz nach, die Opferidee dahin wendete, dass nun nicht sowohl die Gemeinde das Dankopfer bringt, als vielmehr der *Priester* die Stelle des sich opfernden Christus vertritt: Vice Christi fungitur, id quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri. Doch bleibt auch Cyprian nur bei der *Nachahmung* des Opfers stehen, von der zur eigentlichen factischen *Wiederholung* noch ein ziemlicher Schritt war. Vgl. *Rettberg* S. 334. *Neander*, KG. I, 2 S. 588. *Ebrard* a. a. O. S. 249, welcher letztere auch auf das Schiefe der Ausdrücke Cyprians aufmerksam macht.

[10]) Ueber die Ebioniten s. *Credner* a. a. O. III, S. 308; über die Ophiten Epiph. hær. 37, 5. *Baur*, Gnosis S. 196.

Im Vergleich mit den später confessionell ausgeprägten Lehren ergiebt sich als Resultat Folgendes: 1) Die römisch-kathol. Ansicht von der transsubstantiatio findet sich noch gar nicht vor; doch wohl die Ansätze dazu und zur Opfertheorie. 2) Der Lutherschen Ansicht können Ignatius, Justin und Irenæus nur insofern verglichen werden, als sie zwischen einer eigentlichen Verwandlung und der symbolischen Fassung in der Mitte stehen und eine objective Verbindung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen festhalten; während 3) die Nordafrikaner und Alexandriner den reformirten Typus so darstellen, dass bei Clemens am meisten die positive Seite der Calvinschen, bei Origenes mehr die negative der Zwingli'schen Ansicht heraustritt, während bei Tertullian und Cyprian sich beide begegnen. Die Ebioniten würden dann als Vorläufer der Socinianer, die Gnostiker als die der Quäker erscheinen. Indessen ist bei solchen Vergleichungen Vorsicht nöthig, da nichts in der Geschichte sich vollkommen gleich ist und das Parteiinteresse von jeher den historischen Gesichtspunkt getrübt hat.

§. 74.

Begriff des Sacraments.

Taufe und Abendmahl waren vorhanden, ehe sich ein schulgerechter Begriff vom Sacrament gebildet hatte, unter den sie wären subsumirt worden [1]). Zwar kommen die Ausdrücke *μυστήριον* und *sacramentum* bereits vor zur Bezeichnung beider [2]); aber eben so häufig werden auch andere religiöse Symbole und Gebräuche,

denen eine höhere Idee zum Grunde lag, sowie auch tiefere Lehren der Kirche mit diesem Namen belegt [3]).

[1]) Das N. Test. kennt den Begriff *Sacrament* als solchen nicht, insofern Taufe und Abendmahl nirgends als zwei zusammengehörige, von andern symbolischen Gebräuchen bestimmt unterschiedene Handlungen bezeichnet werden. Gleichwohl aber hoben sich diese beiden von selbst deutlich genug heraus, obwohl der in der Kirche liegende Trieb, sich in Symbolen darzustellen, auch neben ihnen noch Knospen anzusetzen und diese zu sacramentlicher Bedeutung zu erheben versuchte; und so musste die Kirche über den Begriff des Sacraments allmählig aus sich selbst ins Reine zu kommen suchen, da ein bestimmtes Schriftwort hierüber nicht vorlag.

[2]) Wie überhaupt die spätere dogmatische Terminologie an *Tertullian* ihren Schöpfer hat (vgl. die Ausdrücke: novum Testamentum, trinitas, peccatum originale, satisfactio), so ist *er* auch der Erste, bei dem sich der Ausdruck sacramentum baptismatis et eucharistiæ vorfindet, adv. Marc. IV, 30; vgl. *Baumg.-Crus.* II, S. 1188 und die dort angeführten Schriften. — Das entsprechende griechische Wort μυστήριον bei *Justin* Apol. I, 66, und *Clemens* Pæd. I, p. 123. (Vgl. *Suicer* u. d. W.)

[3]) Derselbe *Tertullian* gebraucht aber auch das Wort sacramentum allgemeiner, adv. Marc. V, 18 und adv. Prax. 30, wo das Wort für Religion überhaupt gebraucht wird. Vgl. den Index latinitatis Tertullianæ von *Semler,* p. 500. Eben so vielfältig ist der Gebrauch von μυστήριον. Auch *Cyprian* weiss noch nichts von einer ausschliessenden Terminologie in dieser Hinsicht. Er spricht zwar ep. 63 von einem Sacrament des Abendmahls, aber ebenso von einem Sacrament der Trinität (de orat. dom., wo das Gebet des Herrn selbst wieder ein Sacrament heisst). Ueber den doppelten Sinn des latein. Wortes, bald als Eidschwur, bald als Uebersetzung des griechischen μυστήριον, s. *Rettberg* S. 324. 325.

SECHSTER ABSCHNITT.

Die letzten Dinge
(Eschatologie).

§. 75.

Christi Wiederkunft — Chiliasmus.

(Corrodi) kritische Geschichte des Chiliasmus, Zür. 1781—85. III. 1794. *W. Münscher,* Entwicklung der Lehre vom tausendjährigen Reiche in den 3 ersten Jahrhunderten, in Henke's Magazin Bd. IV, S. 233 ff.

Christus hatte den Seinen eine Wiederkunft (*παρουσία*) verheissen, und diese Wiederkunft wurde von den ersten Christen als nahe bevorstehend erwartet, in Verbindung damit die Auferstehung der Todten und das Weltgericht [1]). Das Buch der Apokalypse, welches von Vielen dem Apostel Johannes zugeschrieben, von Andern aber auch ihm abgesprochen, ja als ein unkirchliches Buch verworfen wurde [2]), gab in seinem 20. Cap. die Anregung zur Idee von einem tausendjährigen Reiche in Verbindung mit der in demselben Buche vorkommenden Idee von einer doppelten Auferstehung [3]), und die Einbildungskraft der mehr sinnlich Gestimmten erschöpfte sich in weitern Ausmalungen dieser chiliastischen Hoffnungen. Ihnen ergaben sich nicht nur (nach einigen Zeugnissen) die jüdisch gesinnten Ebioniten [4]) und *Cerinth* [5]), sondern auch mehrere orthodoxe Väter, wie *Papias* von Hierapolis, *Justin, Irenæus* [6]), *Tertullian.* Besonders hatte der Chiliasmus des letztern auch an dem Montanismus eine Stütze [7]), während bei *Cyprian* blos noch ein herabgestimmter Nachklang der Tertullianischen Ideen zu erkennen ist [8]). Die gnostische Richtung dagegen war den chiliastischen Vorstellungen von vorn herein abge-

neigt [9]), und auch rechtgläubige Lehrer, wie der Presbyter *Cajus* zu Rom, und die Lehrer der alexandrinischen Schule, zumeist *Origenes*, waren Gegner derselben [10]).

[1]) Vgl. die bibl. Dogmatik. Ueber die Bedeutung der Eschatologie in der ersten Zeit und ihren nothwendigen Zusammenhang mit der Christologie s. *Dorner* a. a. O. S. 232 ff. — Auf der Grundlage des N. Test. unterschied man die zweite Parusie Christi von der ersten. *Justin. M.* Apol. I, 52: Δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται· μίαν μὲν τὴν ἤδη γενομένην, ὡς ἀτίμου καὶ παθητοῦ ἀνθρώπου, τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται, ὅτε καὶ τὰ σώματα ἀνεγερεῖ πάντων τῶν γενομένων ἀνθρώπων κτλ. Vgl. dial. c. Tr. §. 32. 45. 49. 51. Iren. I, 10 (ἔλευσις und παρουσία unterschieden); IV, 22. 2.

[2]) Siehe oben §. 31, Note 7, bes. Eus. VII, 25 und die Einleitungen zu den Commentarien über die Apokalypse *(Lücke)*. Nach der neuern Kritik wäre nun freilich der Verfasser der Apokalypse der ächte Johannes, der, befangen in ebionitisch-jüdischer Anschauungsweise, eben darum nicht der Evangelist sein kann, vgl. *Baur* (in Zellers theolog. Jahrb. 1844) und *Schwegler*, nachapostolisches Zeitalter, S. 66 ff. Dagegen sucht *Ebrard* den Standpunkt des Apokalyptikers mit dem des Evangelisten zu vereinigen, s. dessen: Evangel. Joh. und die neueste Hypothese über seine Entstehung, Zür. 1845. S. 137 ff. (Wir dürfen die Acten noch nicht als geschlossen betrachten.)

[3]) Vgl. die Commentarien z. d. St. *(Ewald.)* Die *erste* Auferstehung heisst dem Justin die *heilige*, dial. c. Tr. §. 113; vgl. *Semisch* II, S. 471.

[4]) Hieron. in seinem Comment. ad Jesaiam (zu 66, 20) bemerkt, dass die Ebioniten diese Stelle: «Sie werden die Brüder aus den Heiden heraufbringen auf Rossen und Wagen, auf Sänften und Mauleseln,» im buchstäblichen Sinne verstehen von vierspännigen Wagen und Fuhrwerken jeglicher Gattung. Nach ihrer Meinung werden am Ende der Welt, wenn Christus zu Jerusalem herrschen und der Tempel wieder aufgebaut sein wird, die Israeliten von allen Enden der Erde zusammengebracht, nicht etwa mit Hülfe angenommener Flügel, sondern auf gallischen Lastwagen, bedeckten Kriegswagen, spanischen und kappadocischen Pferden; ihre Frauen werden auf Sänften und statt der Pferde auf Mauleseln Numidiens getragen werden. Solche, die Aemter und Würden bekleiden, und die fürstlichen Personen werden aus Brittanien, Spanien, Gallien und den Gegenden, wo der Rhein sich in zwei Arme theilt, in Wagen gefahren kommen; ihnen werden die unterjochten Völker entgegeneilen. — Von diesem groben Chiliasmus sind jedoch die Clementinen und die gnostischen Ebioniten weit entfernt, *Credner* a. a. O. III, S. 289. 290. Ja, sie erscheinen geradezu als Gegner desselben, s. *Schliemann* S. 251 u. 519.

[5]) Euseb. III, 28 nach den Berichten des Cajus von Rom und des Dionys von Alexandrien. Dem Erstern zufolge lehrte *Cerinth:* Μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις

καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν, und dieser Zustand dauere tausend Jahre; nach dem Letztern: Ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν. Καὶ ὧν αὐτὸς ὡρέγετο φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικὸς, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμονῶν, τουτέστι σιτίοις καὶ πότοις καὶ γάμοις καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ᾠήθη πορισῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς. Vgl. VII, 25 u. Theodoret fab. hær. II, 3, nebst den unter §. 23 angeführten Schriften.

6) «*In allen* (?) *Schriften dieser Zeit* (der zwei ersten Jahrhunderte) *tritt der Chiliasmus so deutlich hervor, dass man nicht anstehen kann, ihn für den allgemeinen Glauben eines Zeitalters zu halten, welches allerdings noch sinnlicher Antriebe bedurfte, um für das Christenthum zu leiden*» *Gieseler,* KG. Bd. I, 1 S. 166. Vgl. indessen die Briefe des Clemens, Ignatius u. Polykarp, sowie auch Tatian, Athenagoras und Theophilus von Antiochien, in welchen sich der Chiliasmus nicht findet. Ob aus diesem Stillschweigen etwas Sicheres geschlossen werden mag? — Ueber den Chiliasmus des *Papias* s. Eus. III, 39: Χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης. Vgl. *Barn.* c. 15 (Ps. 90, 4). *Hermas* lib. I, vis. I, 3; dazu *Jachmann* S. 86. — *Justin d. M.* dial. c. Tr. §. 80. 81 versichert, dass nach seiner Meinung und nach der der übrigen Rechtgläubigen (εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοί) die Auserwählten nach der Auferstehung tausend Jahre in dem neu erbauten, geschmückten und erweiterten Jerusalem zubringen werden (wobei er sich auf Jesaias und Ezechiel beruft), obwohl er wieder gesteht, dass auch rechtgläubige Christen (τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς γνώμης) *) hierüber anderer Meinung seien; vgl. Apol. I, 11, welche Stelle gegen die Hoffnung eines menschlichen politischen Reiches, nicht aber gegen die eines tausendjährigen Gottesreiches spricht. Justin hält die Mitte zwischen grobsinnlicher Auffassung (συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν, dial. c. Tr. §. 51) und idealistischer Vergeistigung, vgl. *Semisch* a. a. O. *Irenæus* adv. hær. V, 33 p. 332 (453 *Gr.*) vertheidigt besonders den Chiliasmus gegen die Gnostiker. Er beruft sich unter anderm auf Matth. 26, 29 und Jes. 11, 6. Ueber die höchst sinnliche und in ächt rabbinischem Geschmacke ausgeführte phantastische Schilderung von der Fruchtbarkeit des Weinstockes und Getreides, welche zugleich auf Papias und die Johannisschüler zurückgeführt wird, s. *Münscher, v. Cölln* I, S. 44. *Grabe,* spic. sæc. II. p. 31 u. 230. *Corrodi* II, S. 496. Eine geistigere Wendung sucht *Dorner* dem Chiliasmus zu geben, den er als eine nicht nothwendig mit dem Judaismus zusammenhängende Erscheinung begreift, s. dessen Entwicklungsgeschichte u. s. w. S. 240. 241, Note. Ueber die sibyllinischen Orakel, das Buch Henoch (wahrschein-

---

*) Den Widerspruch sucht man verschieden zu heben. *Rössler* I, S. 164 schaltet ein: viele *sonst* rechtgläubige Christen; *Dallæus, Münscher* (Hdb. II, S. 420), *Münter, Schwegler* (Montan. S. 137) schieben ein μή ein, s. dagegen *Semisch* II, S. 469. Anm.: «*Justin behauptet nicht, dass alle, sondern nur, dass die allseitigen, die vollkommen Rechtgläubigen Chiliasten seien.*»

lich ein rein jüdisches Product), die Testamente der 12 Patriarchen und die neutestamentlichen Apokryphen ebend. S. 243 ff.

7) *Tertullians* Meinungen hängen mit den montanistischen Ideen zusammen. Seine Schrift: de spe fidelium (Hieron. de vir. illustr. c. 18 und in Ezech. c. 36) ist zwar verloren gegangen; doch vgl. adv. Marc. III, 24. Indessen redet Tertullian nicht sowohl von sinnlichen Genüssen, als von einer copia omnium bonorum spiritualium, und widersetzt sich sogar den allzu sinnlichen Auffassungen in der Erklärung messianischer Stellen, de resurr. carn. c. 26, obwohl durch seine eigene Erklärung noch manche sinnliche Ader durchschlägt, vgl. *Neander*, Antignost. S. 499; KG. I, 3 S. 1092. Wie weit man indessen der Nachricht des Euseb. V, 16 unbedingt trauen dürfe, dass Montan die Stadt Pepuza in Phrygien zum Sitz des tausendjährigen Reiches gemacht habe, sowie über den Chiliasmus der Montanisten überhaupt s. *Gieseler* I, S. 152.

8) Ueber seine Lehre vom Antichrist und seine Erwartung des nahen Weltendes ep. 58 (p. 120. 124); ep. 61 (p. 144); exh. mart. ab init. p. 167. Tertull. adv. Jud. III, §. 118 (p. 91) s. *Rettberg* S. 340 ff.

9) Dies erhellt sowohl aus der Polemik des *Irenæus*, als aus dem innern Wesen des Gnosticismus selbst. Einige haben sogar das marcionitische System als aus Opposition gegen den Chiliasmus hervorgegangen betrachtet, doch s. *Baur*, Gnos. S. 295.

10) Ueber *Cajus* und seine Polemik gegen den Montanisten *Proclus* s. *Neander*, KG. I, S. 1093. — *Origenes* äussert sich sehr heftig gegen die Chiliasten, deren Meinungen er als ineptas fabulas, figmenta inania, δόγματα ἀτοπώτατα, μοχθηρά u. s. w. bezeichnet, de princ. II, c. 11. §. 2 (Opp. I, p. 104); contra Cels. IV, 22 (Opp. I, p. 517); select. in Ps. (Opp. II, p. 570); in Cant. Cant. (Opp. III, p. 28). Ueber *Hippolyt*, der über den *Antichrist* schrieb, ohne jedoch eigentlicher Chiliast zu sein, vgl. Photius cod. 202. *Hœnell*, de Hippolyto (Gött. 1838. 4.) p. 37. 60. *Corrodi* II, S. 401. 406. 413. 416.

§. 76.

Auferstehung.

G. A. Teller, fides dogmatis de resurrectione carnis per 4 priora secula, Hal. et Helmst. 1766. 8. *Ch. W. Flügge*, Geschichte der Lehre vom Zustande des Menschen nach dem Tode, Lpz. 1799. 1800. 8. †*Hubert Beckers* Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode, Augsb. 1835. 1836.

Gegründet auf die von dem Apostel Paulus in grossartiger Weise vorgetragene Lehre von einer Wiederbelebung der Körper, die schon in frühern Vorstellungen des Alterthums ihren Grund gehabt[1]), seit der Auferstehung Jesu aber einen persönlichen Mittelpunkt und

eine hohe populäre Anschaulichkeit gewonnen hatte [2]), bildete sich die Lehre von der Auferstehung (des Fleisches) [3]) im apologetischen Zeitalter weiter aus, indem die aus der sinnlichen Verstandesrichtung hervorgegangenen Einwürfe der Gegner bereits in dem Briefe des *Clemens* an die Corinther, sowie in den Schriften eines *Justin*, *Athenagoras*, *Theophilus*, *Irenæus*, *Tertullian*, *Minucius Felix*, *Cyprian* u. A. mit grösserer oder geringerer Ausführlichkeit beantwortet wurden [4]). Mit Ausnahme der alexandrinischen Theologen, namentlich des *Origenes* [5]), der das Dogma durch Zurückführung auf die ächte paulinische Vorstellung von den falschen Zusätzen zu reinigen, zugleich aber die Lehre nach alexandrinischer Weise zu vergeistigen und zu idealisiren suchte, hielten sich die übrigen rechtgläubigen Lehrer an eine eigentliche Wiedererweckung des Leibes, und zwar eben desselben Leibes, den der Mensch auf Erden hatte [6]). Die Gnostiker dagegen verwarfen die Lehre von einer leiblichen Auferstehung gänzlich [7]), während die arabischen Irrlehrer, welche *Origenes* bekämpfte, auch die Seele sammt dem Körper in den Todesschlaf versinken liessen, um mit diesem erst am jüngsten Tage zu erwachen [8]).

[1]) Vgl. *Herder*, von der Auferstehung (Werke zur Relig. u. Theol. Bd. XI). *G. Müller*, über die Auferstehungslehre der Parsen, in den Stud. u. Krit. 1835. 2. Heft, S. 477 ff. *Corrodi* a. a. O. S. 345.

[2]) Um so auffallender ist, dass, während bei Paulus die *Auferstehung Jesu* den Mittelpunkt der ganzen Lehre bildet, dieses Factum bei den Kirchenlehrern dieser Periode zurücktritt, wenigstens nicht bei allen den Grundstein ihrer Lehre von der Auferstehung bildet. Einige, wie *Athenagoras*, der doch dem Gegenstand ein ganzes Buch gewidmet, und *Minucius Felix* lassen die Auferstehung Jesu ganz unberücksichtigt (s. unten), und auch die Uebrigen führen ihren Beweis mehr aus der Vernunft und aus Naturanalogien (Wechsel von Tag und Nacht, Samen und Frucht, Phönix u. s. w. Clem. R. c. 24 u. ep. 11, 9).

[3]) Bekanntlich lehrt das N. Test. keine ἀνάστασις τῆς σαρκός, sondern τῶν νεκρῶν, und spricht von einer Wiederbelebung des σῶμα.

Doch wurde bald der Ausdruck resurrectio carnis geläufig, und ging auch so in das sogenannte apostolische Symbolum über.

[4]) *Clemens* ad Cor. c. 24 (vgl. Note 2). *Justin d. M.* hält sich buchstäblich an die Lehre von einer leiblichen Auferstehung und zwar so, dass der Körper mit allen Theilen wieder aufersteht, fragm. de resurr. c. 3 (als besond. Programm herausg. von *Teller* 1766, im Auszuge bei *Rössler*, Bibl. I, S. 174), vgl. *Semisch* II, S. 146 ff. Selbst Krüppel werden als solche wieder erweckt, aber im Moment der Auferstehung von Christo geheilt und in einen vollkommenern Zustand versetzt werden, de resurr. c. 4, und dial. c. Tryph. §. 69. Allmacht, Gerechtigkeit und Güte Gottes, die von Jesu während seines Lebens bewirkten Todtenerweckungen, sowie endlich die Auferstehung Jesu selbst*) sind dem Justin Hauptmomente, auf welche er den Auferstehungsglauben überhaupt gründet und womit er die Nothwendigkeit einer auch den Leib treffenden Vergeltung in Verbindung bringt; denn Leib und Seele gehören nothwendig zusammen: sie bilden *ein* Gespann, wie zwei Stiere. Vereinzelt können sie eben so wenig etwas ausrichten, als *ein* Stier allein zu pflügen vermag. Nach Justin unterscheidet sich das Christenthum dadurch von der Lehre des Pythagoras und Plato, dass es nicht nur eine Unsterblichkeit der Seele, sondern eine Auferstehung des Körpers lehrt. Beim nähern Eintreten in die Sache mussten sich indessen auch dem Justin Fragen aufdrängen, welche wir sonst dem scholastischen Scharfsinn aufgespart sehen, z. B. über die Geschlechtsverhältnisse der auferstandenen Körper, die er den Maulthieren vergleicht! — Die Beweise, welche *Athenagoras* in seiner Schrift de resurr. anführt (vgl. bes. c. 11), sind zum Theil dieselben, deren sich die spätere natürliche Theologie zur Stützung des Unsterblichkeitsglaubens bediente: die sittliche Beschaffenheit des Menschen, seine Freiheit, Gottes vergeltende Gerechtigkeit. Was das Körperliche betrifft, so nimmt auch *er* schon Rücksicht auf die Einwendungen, die zu allen Zeiten vom Standpunkt der natürlichen Betrachtung der Dinge aus gemacht worden sind (das Uebergehen in andere Organismen u. s. w.). Er beruhigt sich indessen dabei, dass eben bei der Auferstehung alles wieder πρὸς τὴν τοῦ αὐτοῦ σώματος ἁρμονίαν καὶ σύστασιν gelangen werde. — Aehnlich *Theophilus* ad Aut. I, 8. Auch *Irenæus* adv. hær. V, 12 u. 13 behauptet die Identität des auferstandenen Leibes mit dem ehemaligen und beruft sich auf die Analogie der Wiederbelebung (nicht Neuschöpfung) einzelner Organe bei den Wunderheilungen Jesu (des Blinden und des Mannes mit der verdorrten Hand), sowie auch besonders auf die Beispiele der von Jesu auferweckten Personen, den Sohn der Wittwe zu Nain und den Lazarus (merkwürdig genug nicht auf den Leib Christi selbst!) **). Bei *Tertullian*, der dem Gegenstand ein eigenes Buch gewidmet hat (de resurrectione carnis), kann die Annahme

---

*) Dagegen fehlen gerade bei ihm die von Andern beigebrachten Analogien aus der Natur, worauf *Semisch* S. 148 aufmerksam macht.

**) Die Stelle 1 Cor. 15, 50, welche die Gegner der Auferstehung des Fleisches anwandten, versteht Irenæus vom *fleischlichen Sinne*.

einer leiblichen Auferstehung um so weniger auffallen, da er überhaupt keinen so strengen Gegensatz zwischen Leib und Seele machte, wie er denn auf den innigen Zusammenhang und die Verbrüderung beider in diesem Leben scharfsinnig aufmerksam macht: Nemo tam proximus tibi (animæ), quem post Dominum diligas, nemo magis frater tuus, quæ (sc. caro) tecum etiam in Deo nascitur (c. 63). Nimmt doch schon hier das Fleisch an den geistigen Gütern, an den Gnadenmitteln der Salbung, der Taufe, des Abendmahles, ja an dem Märtyrertode (der Bluttaufe) Theil! Ist doch auch der Leib nach dem Bilde Gottes geschaffen! (s. oben §. 56, Note 3). Die Bilder von Tag und Nacht, vom Phönix u. s. w. hat er mit andern gemein, und auch *er* statuirt eine Identität des künftigen und des jetzigen Leibes, c. 52: Certe non aliud resurgit quam quod seminatur, nec aliud seminatur quam quod dissolvitur humi, nec aliud dissolvitur humi quam caro, cf. 6. 63. Dem Einwand, dass man gewisse Glieder in einem zukünftigen Leben nicht mehr gebrauche, sucht er dadurch zu begegnen, dass die Glieder nicht nur an den unedeln Dienst der sinnlichen Welt gebunden, sondern auch zu Höherm bestimmt seien. So dient ja schon hier der Mund nicht zum Essen allein, sondern zum Reden und zur Lobpreisung Gottes u. s. w., s. c. 60 u. 61. — Die Einwendungen der Heiden gegen die Möglichkeit sowohl einer unkörperlichen Unsterblichkeit, als einer leiblichen Auferstehung legt *Minucius Felix* seinem Cæcilius in den Mund, c. 11: Vellem tamen sciscitari, utrumne sine corpore, an cum corporibus, et corporibus quibus, ipsisne an innovatis, resurgatur? Sine corpore? hoc, quod sciam, neque mens, neque anima, nec vita est. Ipso corpore? sed jam ante dilapsum est. Alio corpore? ergo homo novus nascitur, non prior ille reparatur. Et tamen tanta ætas abiit, sæcula innumera fluxerunt; quis unus ab inferis vel Protesilai sorte remeavit, horarum saltem permisso commeatu, vel ut exemplo crederemus? — Jeder erwartet, dass Octavius *Christum* als diesen Protesilaus nenne! Aber umsonst. Was er c. 34 als Erwiderung vorbringt, beschränkt sich auf die Allmacht Gottes, die ja auch den Menschen aus Nichts geschaffen habe, was noch schwerer sei, als die blosse Wiederherstellung, auf die oben erwähnten Naturbilder (expectandum nobis etiam corporis ver est) und auf die Nothwendigkeit einer Vergeltung, der sich eben die Leugner der Auferstehung gern entziehen möchten. — *Cyprians* Vorstellungen sind den Tertullianischen nachgebildet, vgl. de habitu virg. p. 100, und *Rettberg* S. 345.

[5]) Schon *Clemens* von Alexandrien hatte im Sinne gehabt, eine besondere Schrift περὶ ἀναστάσεως zu schreiben, vgl. Pæd. I, 6 p. 125 (104 *Sylb.*), und ebenso verfasste nach Eus. VI, 24 und Hier. b. Rufin *Origenes* zwei Bücher, nach dem letztern auch noch zwei Dialoge (?) über diesen Gegenstand, vgl. contra Cels. V, 20 (Opp. I, p. 592); de princ. II, 10. 1 p. 100, und die Bruchstücke Opp. I, p. 33—37. In den noch vorhandenen Schriften des Clemens Alex. wird die Lehre von der Auferstehung nur obenhin berührt. Die Stelle Strom. IV, 5 p. 569 (479 *Sylb.*), wo er die einstige Befreiung der Seele aus den Banden des Körpers als die höchste Sehnsucht des Weisen darstellt, erweckt kein

günstiges Vorurtheil für seine Rechtgläubigkeit in diesem Stücke. Sein Schüler *Origenes* aber behauptet comm. in Matth. (Opp. III, p. 811. 812), man könne, auch ohne an die leibliche Auferstehung zu glauben, seine Hoffnung auf Christum setzen, sobald man nur an die Unsterblichkeit der Seele sich halte. Gleichwohl vertheidigte er gegen den Celsus das kirchliche Dogma, suchte aber dasselbe alles dessen zu entkleiden, was den Spöttern Anlass zum Spott geben konnte, und darum gab er auch die (nicht paulinische) Identität der Leiber auf. Contra Cels. IV, 57 (Opp. I, p. 548); V, 18 (ibid. p. 590): Οὔτε μὲν οὖν ἡμεῖς, οὔτε τὰ θεῖα γράμματα αὐταῖς φησι σαρξὶ μηδεμίαν μεταβολὴν ἀνειληφυίαις τὴν ἐπὶ τὸ βέλτιον, ζήσεσθαι τοὺς πάλαι ἀποθανόντας, ἀπὸ τῆς γῆς ἀναδύντας. Ὁ δὲ Κέλσος συκοφαντεῖ ἡμᾶς ταῦτα λέγων. Cap. 23, p. 594: Ἡμεῖς μὲν οὖν οὔ φαμεν τὸ διαφθαρὲν σῶμα ἐπανέρχεσθαι εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν, ὡς οὐδὲ τὸν διαφθαρέντα κόκκον τοῦ σίτου ἐπανέρχεσθαι εἰς τὸν κόκκον τοῦ σίτου. Λέγομεν γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κόκκου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ. Die Berufung auf die Allmacht Gottes erschien ihm als eine ἀτοπωτάτη ἀναχώρησις, p. 595, nach dem Grundsatze εἰ γὰρ αἰσχρόν τι δρᾷ ὁ Θεὸς, οὐκ ἔστι θεός, während die richtig aufgefasste Bibellehre von der Auferstehung nichts Gottes Unwürdiges in sich schliesse, vgl. VIII, 49. 50 (Opp. I, p. 777. 778); selecta in Psalm. (Opp. II, p. 532—536), wo er die buchstäbliche Auffassung als eine φλυαρίαν πτωχῶν νοημάτων bezeichnet und darthut, wie jeder Körper der ihn umgebenden Welt angemessen sein müsse. Wollten wir im Wasser leben, so müssten wir wie Fische gebaut sein u. s. w. Also erfordert auch der himmlische Zustand verklärte Körper, wie die des Moses und Elias waren. Zugleich berichtigt Origenes daselbst die Auslegung der Schriftstellen Ezech. 27; Matth. 8, 12; Ps. 3, 8 u. a., die man für die leibliche Fassung anführte. Vgl. de princ. II, 10 (Opp. I, p. 100; *Redep.* p. 223); *Schnitzer* S. 147 ff. Von gegnerischer Seite: Hieron. ad Pammach. ep. 38 (61); Photius (nach Method.) cod. 234. Manche crassere Behauptungen, die man dem Origenes selbst schuld gegeben hat, wie die von der Kugelgestalt der auferstandenen Leiber, gehören den spätern Origenisten an, vgl. *Redepenning* II, S. 463.

[6]) Siehe die unter Note 4 angeführten Stellen.

[7]) So behauptete z. B. der Gnostiker *Apelles*, die Erlösung durch Christum beziehe sich ausschliesslich auf die Seelen, und leugnete die Auferstehung des Körpers. *Baur*, Gnosis S. 440. Es stand dies in Verbindung mit der Geringschätzung der Materie, dem Doketismus u. s. w.

[8]) Ueber den Irrthum der *Thnetopsychiten* (wie Joh. Damasc. sie zuerst nennt) ums Jahr 248 vgl. Eus. VI, 37: Τὴν ἀνθρωπείαν ψυχὴν τέως μὲν κατ' τὸν ἐνεστῶτα καιρὸν ἅμα τῇ τελευτῇ συναποθνήσκειν τοῖς σώμασι καὶ συνδιαφθείρεσθαι, αὖθις δέ ποτε κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν σὺν αὐτοῖς ἀναβιώσεσθαι.

§. 77.

Weltgericht. Hades. Reinigungsfeuer. Weltbrand.

J. F. Baumgarten, historia doctrinæ de statu animarum separatarum, Hal. 1754. 4.
J. A. Ernesti, de veterum Patr. opinione de statu medio animarum a corpore sejunct. Excurs. in lectt. academ. in ep. ad Hebr. Lips. 1795.

Den Vorgang des Weltgerichtes, das man sich mit der Todtenauferstehung verbunden dachte, malte man sich verschiedentlich aus. Bald wurde das Gericht dem Sohne, bald dem Vater zugeschrieben, beides im Gegensatz gegen den hellenischen Mythus von den Richtern in der Unterwelt [1]). Die den Hebräern wie den Griechen bekannte Vorstellung von einem Hades (שְׁאוֹל) wurde auch in das Christenthum hinübergenommen, und die Voraussetzung, dass erst mit der Auferstehung des Körpers und nach vollendetem Gerichte die eigentliche Seligkeit und Verdammniss beginne, schien die Annahme eines solchen Zwischenzustandes, in welchem sich die Seele von dem Augenblick ihres Abscheidens aus dem Leibe bis zu jener Katastrophe befinde, zu fordern [2]): Dennoch dachte sich z. B. *Tertullian* die Märtyrer unmittelbar an den Ort der Seligen, ins Paradies, versetzt, und sah darin zugleich einen Vorzug vor den übrigen Christen [3]), während *Cyprian* überhaupt keinen Mittelzustand zu kennen scheint [4]). Die Gnostiker verwarfen mit der leiblichen Auferstehung auch den Hades und nahmen an, dass die Pneumatischen sogleich nach dem Tode aus dem Reiche des Demiurgen befreit und in das *πλήρωμα* erhoben würden [5]). Auch die altorientalisch-parsische Idee von einem reinigenden Feuer finden wir bereits in dieser Periode bei *Clemens* von Alexandrien und *Origenes;* doch wird dieses reinigende Feuer noch nicht in jenen Zwischenzustand versetzt, sondern entweder allgemein gefasst oder verbunden gedacht mit dem allgemeinen Weltbrande [6]).

[1]) *Justin. M.* Apol. I, 8: Πλάτων δὲ ὁμοίως ἔφη Ῥαδάμανθυν καὶ Μίνω κολάσειν τοὺς ἀδίκους παρ' αὐτοὺς ἐλθόντας, ἡμεῖς δὲ τὸ αὐτὸ πρᾶγμά φαμεν γενήσεσθαι, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ. Ueber Justins weitere Vorstellungen vom Gericht s. Apol. II, 9; *Semisch* II, S. 474. 475. *Tatian* contra Gr. 6: Δικάζουσι δὲ ἡμῖν οὐ Μίνως, οὐδὲ Ῥαδάμανθυς .... δοκιμαστὴς δὲ αὐτὸς ὁ ποιητὴς Θεὸς γίνεται. Vgl. c. 25.

[2]) *Justin d. M.* dial. c. Tr. §. 5 lässt die Seelen der Frommen einstweilen an einem bessern, die der Gottlosen an einem schlimmern Orte verweilen. Ja er verwirft (§. 80) die Lehre, dass die Seelen sogleich nach dem Tode in den Himmel aufgenommen werden, als eine häretische; doch legt er den Seelen ein Vorgefühl ihrer Bestimmung bei, coh. ad Gr. c. 35, vgl. *Semisch* S. 464, Anm. 3. Auch wohnen die Guten schon vor dem letzten Entscheide an einem glücklichern, die Schlechten an einem schlechtern Orte, dial. c. Tr. §. 5. Ueber seine Meinung, dass beim Abscheiden der Seele aus dem Leibe die erstere den bösen Engeln in die Hände falle (dial. c. Tr. §. 105), s. *Semisch* II, S. 465. — *Irenæus* V, 31 p. 331 (451 *Gr.*): Αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν τόπον τὸν ὡρισμένον αὐταῖς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, κἀκεῖ μέχρι τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι, περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν· ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα καὶ ὁλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τουτέστι σωματικῶς, καθὼς καὶ ὁ Κύριος ἀνέστη, οὕτως ἐλεύσονται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ Θεοῦ (damit in Verbindung der descensus Christi ad inferos u. Luc. 16, 22 ff.). *Tertullian* erwähnt de anima c. 55 eines Büchleins, worin er gezeigt habe, omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini. Das Büchlein ist nicht mehr vorhanden, doch vgl. de anim. c. 58. Die Idee eines *Seelenschlafes*, die nicht zu verwechseln ist mit der arabischen Irrlehre, wird von Tertullian a. a. O. verworfen, wie er auch die auf 1 Sam. 28 gestützte Annahme zurückweist, als ob Geister aus der Unterwelt citirt werden könnten, und ihr die Stelle Luc. 16, 26 entgegenhält (vgl. Orig. hom. II in 1 Reg. Opp. II, p. 490—498).

[3]) *Tertullian* de anim. 55, de resurr. 43: Nemo peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii prærogativa: paradiso scilicet, non inferis deversurus. Ueber die verschiedene Terminologie von inferi, sinus Abrahæ, Paradisus adv. Marc. IV, 34; Apol. c. 47; Orig. hom. II in 1 Reg. l. c. u. hom. in Num. 26, 4 s. *Münscher, v. Cölln* I, p. 57. 58.

[4]) *Cyprian* adv. Demetr. p. 196 und tract. de mortalitate an verschiedenen Orten, wo unter anderm die Hoffnung ausgesprochen ist, dass die an der Pest Verstorbenen sogleich zu Christo kommen, p. 158. 164 (mit Berufung auf das Beispiel Enochs). 166. *Rettberg* S. 345.

[5]) *Neander*, gnost. Systeme S. 141 ff.

[6]) Noch allgemeiner gehalten ist die Idee bei *Clemens* Pæd. III, 9 Ende, p. 282 (241 *Sylb.*) und Strom. VII, 6 p. 851 (709 *Sylb.*): Φαμὲν δ' ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ, οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχάς· πῦρ οὐ τὸ πάμφαγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες, τὸ διϊκνούμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ. Dem ganzen Zusammenhange nach ist hier von der reinigenden Kraft eines mystischen Feuers *schon während dieses Lebens* die Rede, vielleicht mit Anspielung auf Matth. 3, 11.

Luc. 3, 16. — *Origenes* dagegen betrachtet, mit Beziehung auf 1 Cor. 3, 12, das weltzerstörende Feuer am Ende der Tage zugleich als ein πῦρ καθάρσιον, contra Cels. V, 15. Keiner (und wäre er Paulus oder Petrus selber) kann sich diesem Feuer entziehen, aber dies Feuer ist (nach Jes. 43, 2) für die Gereinigten schmerzlos. Es ist ein zweites sacramentum regenerationis, und wie man schon die Bluttaufe mit der Wassertaufe in Analogie setzte (s. oben §. 72, Note 10), so hält Origenes auch diese *Feuertaufe* am Ende der Welt für diejenigen nothwendig, welche der Geistestaufe wieder verlustig gegangen sind; für die Uebrigen ist es ein Prüfungsfeuer. Vgl. in Exod. hom. VI, 4; in Psalm. hom. III, 1; in Luc. hom. XIV (Opp. III, p. 948); XXIV, p. 961; in Jerem. hom. II, 3; in Ezech. hom. I, 13; vgl. *Redep.* zu p. 235. *Guericke*, de schola alex. II, p. 294. *Thomasius* S. 250.

Rücksichtlich des *Weltendes* schwankte die Vorstellung zwischen einer förmlichen *Vernichtung* und einer *Umbildung*. Letztere scheinen die meisten Väter angenommen zu haben, während *Justin d. M.* (im Gegensatz gegen die stoische Lehre) an eine eigentliche Weltvernichtung glaubt, Apol. I, 20 und II, 7. Vgl. *Semisch* II, S. 475.

§. 78.

Zustand der Seligen und Verdammten. Wiederbringung.

J. F. Cotta, historia succincta dogmatis de pœnarum infernalium duratione, Tub. 1774. *J. A. Dietelmaier*, commenti fanatici ἀποκαταστάσεως πάντων historia antiquior, Altorf 1769. 8.

Verschieden waren die Ausdrücke, womit die fromme Sprache den Zustand der Seligen bezeichnete; und die Vorstellung von den verschiedenen Stufen der Seligkeit, je nach den Graden der im Leben entwickelten Tugend, stand in Uebereinstimmung mit dem in dieser Periode vorherrschenden Lehrtropus von der sittlichen Freiheit, womit sich auch die Idee von einem weitern Fortschreiten nach diesem Leben vertrug [1]). Diese Vorstellung finden wir vorzüglich bei *Origenes* entwickelt [2]), der auch zugleich sich von allen sinnlichen Vorstellungen künftiger Himmelsfreuden möglichst fern zu halten und dieselben in rein geistige Genüsse zu setzen sich bestrebte [3]). Ebenso finden wir rücksichtlich der Vorstellungen, die man sich von der Verdammniss machte und welche die Meisten als eine *ewige* fassten [4]), bald eine sinnlichere, bald eine minder sinnliche Auffassung, ob-

wohl hier, der Natur der Sache nach, eine rein geistige Vorstellung nicht wohl möglich war. Selbst *Origenes* dachte sich die Körper der Verdammten schwarz [5]). Da er aber überhaupt das Böse mehr als eine Negation und Privation des Guten ansah, so ward er von seinem idealistischen Streben getrieben, der Hölle selbst ein Ziel zu setzen und mit der Wiederbringung aller Dinge ein endliches Aufhören der Strafen zu hoffen, wenn er auch gleich in volksmässigen Vorträgen die geläufige Vorstellung von ewigen Höllenstrafen beibehielt [6]).

[1]) So besteht nach *Justin d. M.* die Seligkeit des Himmels grossentheils in der Fortsetzung der Seligkeit des tausendjährigen Reiches; nur in dem unmittelbaren Umgange mit Gott liegt der Unterschied, Apol. I, 8. *Semisch* II, S. 477. Uebrigens wurden die Mittelzustände schon vor der Auferstehung verschieden bezeichnet (vgl. Note 6 zum vor. §.). Ebenso der Ort der Seligen. So unterscheidet *Irenæus* V, 36 p. 337 (460 *Gr.*) zwischen οὐρανός, παράδεισος und πόλις, und stützt sich, um die Verschiedenheit der Wohnorte zu beweisen, auf Matth. 13, 8 und Joh. 14, 2. Auch *Clemens* von Alexandrien nahm verschiedene Stufen der Seligkeit an, Strom. IV, 6 p. 579. 580 (488. 489 *Sylb.*); VI, 14 p. 793 (668 *Sylb.*); und ebenso *Origenes* de princ. II, 11 (Opp. I, p. 104).

[2]) Nach *Origenes* a. a. O. halten sich die Seligen in den Luftregionen auf (1 Thess. 4, 17) und unterrichten sich von dem, was in der Luft vorgeht. Zuerst gelangen sie (unmittelbar nach dem Hinschied) ins Paradies (eruditionis locus, auditorium vel schola animarum), das er sich (wie Plato) auf einer glückseligen Insel denkt, und von da geht es, je nachdem einer zunimmt in Erkenntniss und Frömmigkeit, weiter in die höhern Regionen, durch verschiedene mansiones hindurch, welche die Schrift Himmel nennt, ins eigentliche Himmelreich. Auch *er* beruft sich auf Joh. 14, 2, und auch im Himmelreich giebt es noch Fortschritte (Streben und Vollendung). Vgl. *Redepenning*, Origenes II, S. 340 ff.

[3]) In demselben Abschn. de princ. II, 11. 2 entwirft Origenes ein starkes Bild von den sinnlichen Erwartungen derer, qui magis delectationi suæ quodammodo ac libidini indulgentes, solius litteræ discipuli arbitrantur repromissiones futuras in voluptate et luxuria corporis expectandas. Er setzt dagegen mit einseitiger Hervorhebung des Intellectuellen den Hauptvorzug eines künftigen Lebens in die Befriedigung des Wissenstriebes, den wir nicht würden von Gott empfangen haben, wenn es nicht in seiner Absicht läge, ihn wirklich zu befriedigen. Wir zeichnen hier gleichsam den Umriss zum Bilde, das dort seine Vollendung erhalten wird. Die Gegenstände des künftigen Erkennens sind,

wie sich erwarten lässt, meist theologischer Art, und namentlich musste dem Allegoristen viel daran liegen, dass uns dann alle Typen des A. Test. klar werden, p. 105: Tunc intelliget etiam de sacerdotibus et Levitis et de diversis sacerdotalibus ordinibus rationem, et cujus forma erat in Moyse, et nihilominus quæ sit veritas apud Deum jubilæorum et septimanas annorum; sed et festorum dierum et feriarum rationes videbit et omnium sacrificiorum et purificationum intuebitur causas; quæ sit quoque ratio lepræ purgationis et quæ lepræ diversæ, et quæ purgatio sit eorum, qui seminis profluvium patiuntur, advertet; et agnoscet quoque, quæ et quantæ qualesque virtutes sint bonæ, quæque nihilominus contrariæ, et qui vel illis affectus sit hominibus, vel istis contentiosa æmulatio. Doch sind auch metaphysische und selbst naturhistorische Kenntnisse nicht ausgeschlossen: Intuebitur quoque, quæ sit ratio animarum, quæve diversitas animalium vel eorum, quæ in aquis vivunt, vel avium, vel ferarum, quidve sit, quod in tam multas species singula genera deducuntur, qui creatoris prospectus, vel quis per hæc singula sapientiæ ejus tegitur sensus. Sed et agnoscet, qua ratione radicibus quibusdam vel herbis associantur quædam virtutes, et aliis e contrario herbis vel radicibus depelluntur. Ebenso werden uns die Menschenschicksale und die Wege der Vorsehung klar werden. Zu den Belehrungen Gottes auf einer höhern Stufe gehören endlich die über die Gestirne, «warum der eine Stern an dem einen Orte stehe, warum er gerade von dem andern so weit getrennt ist» u. s. w. Das Höchste aber und Letzte ist ihm gleichwohl das Anschauen Gottes selbst, die Erhebung des Geistes über jede Schranke der Sinnlichkeit. Das ist die Nahrung, deren allein der Selige bedarf. Vgl. de princ. III, 318. 321, und Tom. XX in Joh. (Opp. IV, p. 315): Ὅτε μὲν ὁ ἑωρακὼς τὸν υἱὸν, ἑώρακε τὸν πατέρα· ὅτε δὲ ὡς ὁ υἱὸς ὁρᾷ τὸν πατέρα, καὶ τὰ παρὰ τῷ πατρὶ ὄψεταί τις, οἱονεὶ ὁμοίως τῷ υἱῷ αὐτόπτης ἔσται τοῦ πατρὸς καὶ τῶν τοῦ πατρὸς, οὐκέτι ἀπὸ τῆς εἰκόνος ἐννοῶν τὰ περὶ τούτου, οὗ ἡ εἰκών ἐστι. Καὶ νομίζω γε τοῦτο εἶναι τὸ τέλος, ὅταν παραδίδωσι τὴν βασίλειαν ὁ υἱὸς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, καὶ ὅτε γίνεται ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Cor. 15, 28). *Redepenning*, Orig. II, S. 283 ff. Ein passendes Gegenstück zu der Origenistischen Auffassung bildet die sinnlich gefärbte, rhetorische Schilderung *Cyprians*, die mit seiner hierarchisch-asketischen Gesinnung zusammenhängt, aber zugleich einen kirchlichern Charakter und, weil auch auf gemüthliche Bedürfnisse (des persönlichen Wiedersehens u. s. w.) berechnet, grössere Popularität hat, de mortalitate p. 166: Quis non ad suos navigare festinans ventum prosperum cupidius optaret, ut velociter caros liceret amplecti? Patriam nostram Paradisum computamus; parentes Patriarchas habere jam cœpimus: quid non properamus et currimus, ut patriam nostram videre, ut parentes salutare possimus? Magnus illic nos carorum numerus expectat, parentum, fratrum, filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat, jam de sua immortalitate secura, et adhuc de nostra salute sollicita. Ad horum conspectum et complexum venire quanta et illis et nobis in commune lætitia est! Qualis illic cœlestium regnorum voluptas sine timore moriendi et cum æternitate vivendi!

quam summa et perpetua felicitas! Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus ob certaminis et passionis victoriam coronatus; triumphantes illic virgines, quæ concupiscentiam carnis et corporis continentiæ robore subegerunt; remunerati misericordes, qui alimentis et largitionibus pauperum justitiæ opera fecerunt, qui dominica præcepta servantes ad cœlestes thesauros terrena patrimonia transtulerunt. Ad hos, fratres dilectissimi, avida cupididate properemus, ut cum his cito esse, ut cito ad Christum venire contingat, optemus.

[4]) *Clemens* von Rom ep. 2, c. 8 (vgl. c. 9): Μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι. So behauptet auch *Justin d. M.* im Gegensatz gegen die tausendjährige Strafzeit des Plato eine ewige, Apol. I, 8; coh. ad Græc. c. 35. So *Minucius Felix* c. 35: Nec tormentis aut modus ullus aut terminus. Desgleichen *Cyprian* ad Demetr. p. 195: Cremabit addictos ardens semper gehenna, et vivacibus flammis vorax pœna, nec erit, unde habere tormenta vel requiem possint aliquando vel finem. Servabuntur cum corporibus suis animæ infinitis cruciatibus ad dolorem. Pag. 196: Quando istinc excessum fuerit, nullus jam pœnitentiæ locus est, nullus satisfactionis effectus: hic vita aut amittitur, aut tenetur, hic saluti æternæ cultu Dei et fructu fidei providetur. — Verschieden von der Ansicht ewiger Strafen ist die einer endlichen Vernichtung, wie sie *Arnobius* im Anfang der folgenden Periode vortrug, und zu der man einen Anfang in einer Stelle Justins, dial. c. Tr. §. 5, hat finden wollen, wo es heisst, dass die Seelen der Bösen so lange gestraft würden, ἕστ' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ Θεὸς θέλῃ (vgl. über diese Stelle *Semisch* II, S. 480. 481). Vgl. auch *Irenæus* II, 34: Quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit, und Clement. hom. III, 3.

[5]) Gewöhnlich dachte man sich (nach Analogie der biblischen Stellen) das Feuer als das Strafinstrument, dessen sich Gott bediene. *Justin d. M.* redet an verschiedenen Stellen von einem πῦρ αἰώνιον, ἄσβεστον (Apol. II, 1. 2. 7; dial. c. Tr. §. 130). *Clemens* von Alexandrien coh. 47 (35) bezeichnet dieses Feuer als πῦρ σωφρονοῦν, *Tertullian* Scorp. 4 und *Minuc. Fel.* 35 (später auch Hieronymus u. A.) als ein ignis sapiens. Die Stelle des Minucius mag statt der übrigen dienen: Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit, sicut ignes fulminum corpora tangunt, nec absumunt. Sicut ignes Ætnæ et Vesuvii montis et ardentium ubique terrarum flagrant, nec erogantur, ita pœnale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur. Vgl. auch Tertull. Apol. c. 48, und Cypr. ad Demetr. l. c., nach welchem den Seligen beim Anblick dieser Strafen eine Genugthuung wird für die in der Zeitlichkeit erlittenen Verfolgungen. Die Hölle dachte man sich als einen Ort, so *Justin d. M.* Apol. I, 19: Ἡ δὲ γέεννά ἐστι τόπος, ἔνθα κολάζεσθαι μέλλουσι οἱ ἀδίκως βιώσαντες καὶ μὴ πιστεύοντες ταῦτα γενήσεσθαι, ὅσα ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξε. — Wie *Origenes* die Seligkeit in Geistiges setzte, so sah er auch in der Entfernung von Gott, in der Gewissensqual u. s. w. die Verdammniss, de princ. II, 10 (Opp. I, p. 102). Das ewige Feuer ist nicht ein mate-

rielles, das ein Anderer angezündet hat, sondern der Brennstoff sind die vor das Gewissen tretenden Sünden selbst, das Feuer ähnlich dem Feuer der Leidenschaft in dieser Welt. Die Entzweiung der Seele mit Gott ist dem Schmerz vergleichbar, den wir empfinden, wenn alle Glieder des Körpers aus ihren Banden gerissen werden (eine endlose Zerfahrenheit unseres Wesens!). Auch unter der äussersten Finsterniss denkt sich Origenes nicht sowohl einen lichtleeren Raum, als den Zustand der Unwissenheit, so dass die Annahme *schwarzer* Körper mehr eine Anbequemung an die Volksvorstellung scheint. Auch darf man nicht vergessen, dass Origenes allen diesen Strafen noch einen ärztlichen oder pädagogischen Zweck unterlegte, in Hoffnung nämlich auf dereinstige Besserung.

[6]) De princ. I, 6 (Opp. I, p. 70. 71; bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 64. 65). Die hier geäusserte Vorstellung hängt zusammen mit des Origenes Ansicht von Gott überhaupt, dem Zwecke göttlicher Strafen, der Freiheit und der Natur des Bösen, sowie mit seiner Dämonologie und vorzüglich mit seinem siegreichen Glauben an die alles überwindende Kraft der Erlösung (nach Ps. 110, 1 und 1 Cor. 15, 25). Dabei aber gestand er offen, dass diese Lehre den noch Ungebesserten leicht schädlich werden könnte, contra Cels. VI, 26 (Opp. I, p. 650), daher er denn auch gleich im Anfange der Homilie XIX in Jerem. (Opp. T. III, p. 241) von einer ewigen Verdammniss, ja sogar von der Unmöglichkeit spricht, sich erst im künftigen Leben zu bessern. Und gleichwohl nennt er in derselben Hom. p. 267 die Furcht vor der ewigen Strafe (nach Jerem. 20, 7) eine ἀπάτη, freilich eine heilsame, von Gott selbst veranstaltete ἀπάτη (gleichsam einen pädagogischen Kunstgriff); denn manche Weise, oder die sich dafür hielten, übergaben sich, nachdem sie die (theoretische) Wahrheit in Beziehung auf die göttlichen Strafen erkannt und somit den (praktisch-heilsamen) Betrug verlassen hatten, einem lasterhaften Leben, während es ihnen nützlicher gewesen wäre, an die Ewigkeit der Höllenstrafen zu glauben. Vgl. *Redepenning* II, S. 447.

Zweite Periode.

Vom Tode des Origenes bis auf Johannes Damascenus, vom Jahr 254—730.

Die Zeit der Polemik.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der zweiten Periode.

§. 79.

Einleitung.

De Wette, christliche Sittenlehre Bd. II, S. 294 ff. *Münscher*, Handbuch Bd. III, Abschn. 1.

Innerhalb dieses beträchtlichen Zeitraumes bewegt sich die kirchliche *Polemik* auf eine vor dem apologetischen Streben der vorigen und dem systematischen der folgenden Periode entschieden hervorragende Weise. Von der sabellianischen bis zur monotheletischen Streitigkeit, die mit den genannten Grenzpunkten beinahe zusammentreffen, geht eine ununterbrochene Kette von Kämpfen *innerhalb* der Kirche um die wichtigsten Lehrbestimmungen. Während in der vorigen Periode das

Häretische sich wie von selbst ausschied, zeigt sich dagegen hier längere Zeit ein Schwanken des Sieges bald auf die eine, bald auf die andere Seite hin, bis endlich nicht ohne Hülfe der weltlichen Macht und der äussern Umstände, aber auch nicht ohne innere Nothwendigkeit die Orthodoxie die Oberhand gewinnt, die nun zugleich als eine Verpflichtung gegen den Staat erscheint, wogegen ihr gegenüber die Ketzerei politisches Verbrechen ist.

§. 80.

Lehrbestimmungen und Lehrstreitigkeiten.

Es sind die drei Grundpfeiler des kirchlichen Lehrgebäudes: *Theologie, Christologie* und *Anthropologie,* welche auf den Concilien ausgefochten und in Symbolen festgesetzt wurden. Die Lehrstreitigkeiten, die hierzu mitwirkten, sind: *a)* in Beziehung auf die Lehre von der Trinität (Theologie) die sabellianische und die arianische, mit ihren Verzweigungen, der semiarianischen und macedonianischen; *b)* in Beziehung auf die Naturen in Christo (Christologie) die apollinaristische, nestorianische, eutychianisch-monophysitische und die monotheletische; *c)* in Beziehung auf die Anthropologie und Heilsordnung die pelagianische und semipelagianische, in Beziehung auf die Kirche die donatistische Streitigkeit. Die erstern haben ihre Wurzel im Morgenlande, die letztern die ihrige im Abendlande, doch so, dass gegenseitig beide Länderstriche die Wirkungen davon erfuhren und theilweise eine Spaltung der beiden Kirchenkörper hervortrat, bis endlich durch den Streit über den Ausgang des heiligen Geistes ein dauerndes Schisma herbeigeführt wurde.

Die im Morgenlande, theilweise auch im Abendlande geführte *Bilderstreitigkeit,* die nur ihrem Anfange nach in diese Periode fällt, ge-

hört zwar zunächst der Geschichte des Cultus an, wirkte aber doch (besonders im Morgenlande) auch mittelbar auf die Lehrbestimmungen über das Wesen Gottes, die Person Christi und die Bedeutung des Sacraments. Die weitere Entwicklung aber der Lehre von den Sacramenten und der Eschatologie blieb der folgenden Periode aufbehalten. Ueber die äussere Geschichte dieser Streitigkeiten s. die Kirchengeschichte.

§. 81.

Dogmatischer Geist dieser Periode. Schicksale des Origenismus.

In dem Maasse, als die kirchliche Rechtgläubigkeit in fester und consequenter Gliederung sich ausbildete, nahm die Freiheit der individuellen Dogmenbildung ab, und die Gefahr, häretisch zu werden, nahm zu; weshalb denn auch die freiere Richtung früherer Lehrer, wie die eines *Origenes,* von der spätern Zeit nicht mehr ertragen werden konnte, sondern nachträglich verdammt wurde. Wenn aber auch äusserlich verdammt, so lebte doch der origenistische Geist in den vorzüglichsten Lehrern des Morgenlandes, nur durch engere Schranken gehalten, fort, und auch im Abendlande wurden die Werke des grossen Lehrers durch Hieronymus und Rufin bekannt und blieben selbst nicht ohne Einfluss auf die Gegner.

Die vornehmsten *Anhänger* des Origenes waren *Dionysius,* Bischof von Alexandrien, *Pamphilus* von Cäsarea, *Gregorius Thaumaturgus,* Bischof von Neocäsarea u. A. An der Spitze der Gegner stand *Methodius,* Bischof von Lykien, nachher von Tyrus († in der Diokletianischen Verfolgung 311), obwohl derselbe auch wieder manche origenistische Gedanken sich aneignete, z. B. in seinem Symposion, s. *Neander* I, 3 S. 1232 ff. Ueber die weitern origenistischen Streitigkeiten unter Justinian I. und die Verdammung seiner Sätze, durch *Mennas,* Bischof von Constantinopel herbeigeführt im Jahr 544, vgl. die Kirchengeschichte.

§. 82.

Kirchenlehrer dieser Zeit.

Unter den Lehrern des Morgenlandes, welche auf die Entwicklung des Lehrbegriffs den meisten Einfluss

geübt oder denselben in Schriften dargestellt haben, sind zu nennen: *Euseb von Cäsarea* [1]), *Euseb von Nikomedien* [2]), vorzüglich aber *Athanasius* [3]) und die drei Kappadocier *Basilius der Gr.* [4]), *Gregor von Nyssa* [5]), *Gregor von Nazianz* [6]); nächst ihnen: *Chrysostomus* [7]), *Cyrill von Jerusalem* [8]), *Epiphanius* [9]), *Ephräm der Syrer* [10]), *Nemesius* [11]), *Cyrill von Alexandrien* [12]), *Theodor von Mopsvheste* [13]), *Theodoret*, Bischof von Cyrus [14]); im Abendlande: *Arnobius* [15]), *Lactantius* [16]), *Hilarius von Pictavium* [17]), *Hieronymus* [18]), *Ambrosius* [19]), und vor allen *Augustinus* [20]). An diesen schliessen sich in grösserer oder geringerer Bedeutsamkeit an: *Joh. Cassianus* [21]), *Vincentius von Lerinum* [22]), *Salvianus* [23]), *Leo I. der Gr.* [24]), *Prosper Aquitanus* [25]), *Gennadius* [26]), *Fulgentius von Ruspe* [27]), *Boëthius* [28]), *Gregor d. Gr.* [29]), *Isidor von Hispalis* [30]), der als Sammler des bereits vorhandenen dogmatischen Stoffes und Vorläufer des Johannes Damascenus (im Morgenlande) wichtig ist.

[1]) *Eusebius* (Pamphili), Bischof von Cäsarea (Verf. der Kirchengeschichte), geb. um 261, † 340. Dogmatische Schriften von ihm sind (ausser dem Prolog zur Kirchengeschichte): Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως παρασκευή (præparatio evangelica), 1. Ausg. v. *Steph.* 1544 sq. Cum not. *F. Vigeri* 1628. Col. 1688. fol. — Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις (demonstratio evangelica), ed. *Steph.* 1545. Cum not. *Rich. Montacutii* 1628. Lips. 1688. fol. — Κατὰ Μαρκέλλου II. — Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας, τῶν πρὸς Μάρκελλον. — Epistola de fide Nicæna ad Cæsareenses. — Auch einiges Exegetische gehört hierher.

[2]) *Euseb von Nikomedien*, erst Bischof von Berytus, zuletzt von Constantinopel, † 340; Haupt der eusebianischen Partei im arianischen Streite. Seine Meinungen s. bei Athanasius, Sozomenus, Theodoret (bei diesem I, 6 die von ihm geschriebene ep. ad Paulianum Tyri episcopum) und Philostorgius, vgl. *Fabr.* bibl. gr. Vol. VI, p. 109 ff. *).

[3]) *Athanasius*, Vater der Orthodoxie, geb. zu Alexandrien um 296, Bischof daselbst 326, † 373; wichtig durch seinen Einfluss auf die Bestimmung der nicäischen Formel und durch seine Stellung im arianischen Streit. Von den zahlreichen dogmatischen Schriften sind die bedeu-

*) Die Homilien des *Euseb von Emisa* († 360) haben nur untergeordnete dogmatische Bedeutung für die Lehre vom descensus ad Inferos. Opusc. ed. *Augusti*, Elberf. 1829. *Thilo*, über die Schriften des Euseb von Alexandr. und des Euseb von Emisa, Halle 1832.

tendsten: Λόγος κατὰ Ἑλλήνων (apologetisch); λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Θεοῦ λόγου καὶ τῆς διὰ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ. — Ἔκθεσις πίστεως (expositio fidei Nicænæ). — Πρὸς τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης, ἐπιστολὴ ἐγκυκλικὸς κατὰ Ἀριανῶν. — Oratt. V contra Arianos. — Homilien, Briefe u. s. w. Ausgaben: die Benedictiner (von *Montfaucon*),. 1689—1698. II. fol., u. die von *N. A. Giustiniani*, Patav. et Lips. 1777. IV. fol. Vgl. *Tillemont* T. VIII. *Rössler*, Bibl. d. Kirchenväter, Bd. 5. Monographien: †*Möhler*, Athanasius d. Gr. u. die Kirche seiner Zeit. Mainz 1827. II. 8. *Böhringer*, die Kirche Christi, I, 2 S. 1 ff.

[4]) *Basilius*, aus Neocäsarea, geb. 316, † 379, wichtig im arianischen und macedonianischen Streit. Hauptschriften: Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου (libri V contra Eunomium), περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, viele Briefe u. Homilien (in Hexaëmeron 11; in Ps. 17; diversi argumenti 31. Sermones 25). Ausgg. von *Fronto Ducæus* und *Morellus*, Par. 1618. 1638. II. (III.) fol.; die Benedictiner von 1688. III. fol. und die von **Garnier*, Par. 1721—1730. III. fol. Monogr.: *Feisser*, de vita Basilii, Gron. 1828. **C. R. W. Klose*, Basilius d. Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre, Stralsund 1835. 8. *A. Jahn*, Basilius M. platonizans, Bern. 1838. 4. *Böhringer* I, 2 S. 152 ff.

[5]) *Gregor von Nyssa*, Bruder des Vorigen, aus Kappadocien, † um 394. Schriften: Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας; dogmatisch-exegetische über Welt- und Menschenschöpfung; gegen Eunomius und Apollinaris; mehrere Homilien; asket. Tractate u. s. w. Obwohl ein strenger Anhänger der nicäischen Lehre, zeichnete sich Gregor durch Milde der Gesinnung aus, «*in seiner wissenschaftlichen Tiefe, wie in seinen Sonderbarkeiten dem Origenes am nächsten*» *(Hase)*. Ausg. von *Morellius*, Par. 1615. II. fol. Append. von *Gretser*, Par. 1618. Von der Bened. Ausg. ist (Par. 1780) nur der 1. Bd. erschienen. Neu Aufgefundenes gegen Arianer und Macedonianer s. in *A. Maji* scriptt. vet. coll. Rom. 1834. T. VIII. Monogr.: *Jul. Rupp*, Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen, Leipz. 1834. *Böhringer* I, 2 S. 275 ff.

[6]) *Gregor von Nazianz*, der Theolog, geb. um 300 zu Arianzus, unweit Nazianz, zuletzt Bischof von Constantinopel, † 390. Hauptwerke: In Julianum Apostatam invectiva duo (bes. herausg. v. *Montagu*, 1610. 4.). — Λόγοι θεολογικοί. — Viele Reden, Briefe, Gedichte, kleinere Abhandlungen. Ausgabe von *Morellius*, Par. 1630. II. fol. (Lips. 1690). Von der Bened. nur Bd. I. Monographien: **Ullmann*, Gregor von Nazianz, der Theologe, Darmst. 1825. *Böhringer* I, 2 S. 357 ff.

[7]) *Chrysostomus*, geb. zu Antiochien in Cölesyrien um 344, Bischof von Constantinopel, † 407; noch wichtiger in praktisch-exegetischer und homiletischer, als streng dogmatischer Hinsicht; aber eben wieder dogmenhistorisch wichtig durch seine praktische Richtung, z. B. als Gegensatz gegen Augustin in der Lehre von der Freiheit des Willens. Ausser den zahlreichen Homilien u. Sermonen schrieb er: Περὶ ἱεροσύνης, libb. VI (Ausg. v. *Bengel*, Stuttg. 1825; v. *Leo*, Lips. 1834); de providentia, libb. III. — Gesammtausgaben von *Savilius*, Eton 1612. *Fronto Ducæus*, Par. 1609—1636. **Bern. de Montfaucon*, Par. 1718—1731. XIII.

fol. Venet. 1755. XIII. fol. ib. 1780. XIV. fol. Monographien: **Neander*, der heil. Chrysostomus und die Kirche des Orients in dessen Zeitalter, Berlin 1821. 1822. II. 8. *Böhringer* I, 4 S. 1 ff.

[8]) *Cyrill von Jerusalem*, † 386, trat von der eusebianischen Partei zur nicäischen über und bekämpfte schon früher den strengen Arianer Acacius; bes. ausgezeichnet durch seine Katechesen ums J. 347, worin die Kirchenlehre populär vorgetragen wird. Dogmatisch am wichtigsten sind die 5 mystagogischen Reden. Ausgaben von *Milles*, Oxon. 1703. fol. **Ant. Aug. Touttée* (nach dessen Tode *Prud. Maran*), Paris. 1720. fol. Venet. 1763. fol. Vgl. *v. Cölln* in Ersch u. Grubers Encyklopädie, Bd. XXII, S. 148 ff.

[9]) *Epiphanius*, aus Besanduc bei Eleutheropolis in Palästina, Bischof zu Constantia auf der Insel Cypern, † fast hundertjährig 404. Sein Werk gegen die Ketzer: Αἱρέσεων LXXX, ἐπικληθὲν πανάριος εἴτ' οὖν κιβώτιος (adv. hær.) ist (secundäre) Quelle für die Dogmengeschichte. Die eigentliche Theologie des Epiphanius bestand mehr in einem starren Festhalten an der schon gebildeten Orthodoxie, als in der Entwicklung eigenthümlicher Denkweise. Sie findet sich dargestellt in περιοχὴ λόγου τοῦ Ἐπιφ. τοῦ ἀγκυρωτοῦ καλουμένου, womit zu vergleichen: λόγος εἰς τὴν Κυρίου ἀνάστασιν, εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου λόγος u. s. w. — Ausg. von **Petavius*, Par. 1622. fol. ib. 1630. fol. edit. auct. Colon. (Lips.) 1682. II. fol.

[10]) *Ephräm*, Propheta Syrorum, aus Nisibis in Mesopotamien, Abt und Diacon in einem Kloster zu Edessa, † um 378, vorzüglich als Exeget und dadurch berühmt, dass er die griechische Wissenschaft und dogmatische Terminologie auf syrischen Boden übergetragen hat. Opp. ed. **J. C. Assemani*, Rom. 1732. 1746. VI. fol. Vgl. *C. A. Lengerke*, de Ephraemo S. S. interprete, Hal. 1828. 4.

[11]) *Nemesius*, Bischof von Emisa in Phönicien (?) um 400. Seine Schrift: Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (ehemals dem Gregor von Nyssa beigelegt), Oxon. 1671. 8. Vgl. *Schröckh*, KG. Bd. VII, S. 157.

[12]) *Cyrill von Alexandrien*, † 444, durch sein leidenschaftliches Benehmen gegen Nestorius und seine monophysitische Richtung bekannt. Ausser seinen Homilien und exegetischen Werken, seinen Anathematismen gegen Nestorius, schrieb er über die Trinität, über die Menschwerdung Christi, περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας XVII BB., κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν, und eine Vertheidigung des Christenthums gegen Julian in 10 BB. Auszüge b. *Rössler* Bd. VIII, S. 43—152. Ausgabe von **J. Aubertus*, Lut. 1638. VII. fol. und *A. Maji* collectio T. VIII.

[13]) *Theodor von Mopsvh.*, geb. um 350, † 429, dessen Schriften meist in Bruchstücken zerstreut sind. Theodori quæ supersunt omnia, ed. *A. F. Wegnern*, Berol. 1834 sqq. Vgl. *Assemani* bibl. orient. T. III, pars I, p. 30. *O. F. Fritzsche*, de Theodori Mopsvhesteni vita et scriptis. Comment. hist. Hal. 1836. 8. Einen Abriss seiner (liberalen) Theol. giebt *Neander*, KG. II, 3 S. 929—944.

[14]) *Theodoret*, geb. zu Antiochien, † um 457. Seine dogmatisch-polemischen Schriften sind wichtig für den nestorianisch-monophysiti-

schen Streit. Er ist neben dem Vorigen ein Repräsentant der liberalern antiochen. Richtung. Quelle für die DG.: Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομὴ libb. V (fabulæ hæreticæ). Mehreres Exegetische. Ausgaben von *J. Sirmond,* Lutet. 1642. IV. fol. Auctuarium cura *J. Garnerii,* ibid. 1684. fol., — von *J. L. Schulze* u. *Nösselt,* Hal. 1769—1774. V Voll. 8.

[15]) *Arnobius,* geb. zu Sicca Veneria in Numidien, Lehrer des Lactantius, lebte zu Ende des dritten und Anfang des vierten Jahrhunderts; schrieb adv. gentes libb. VII. Ausgabe von **J. C. Orelli,* Lips. 1816. Add. 1817. — Es finden sich bei ihm manche heterodoxe Behauptungen, wie bei seinem Schüler:

[16]) *Lucius Cœlius Firmianus Lactantius* (Cicero christianus), aus Italien gebürt., Rhetor zu Nikomedien, Lehrer des Crispus (ältesten Sohnes Constantins d. Gr.), † um 330. Schrieb: Divinarum institutt. libri VII; de ira Dei; de opificio Dei vel de formatione hominis. Ausgaben von *Bünemann* Lips. 1739, von *Le Brun* u. *Dufresnoi* Par. 1748. II. 4., und von **O. F. Fritzsche* Lips. 1842—1844. Vgl. *F. G. Ph. Ammon,* Lactantii opiniones de religione in systema redactæ, diss. II. Erl. 1820. *Spyker,* de pretio institutionibus Lactantii tribuendo, Lugd. 1826. Ueber die Stellung, welche Arnob und Lactanz zur kirchlichen Entwicklung einnehmen, «*als Spätlinge und nachgetriebene Herbstblüthen, als verzerrte Wiederholungen einer längst vergangenen Zeit,*» s. *Meier,* Trin.-Lehre I, S. 91. Anm.

[17]) *Hilarius,* geb. zu Pictavium (Poitiers) in Gallien und Bischof daselbst, † 368. Ausser seinem Commentar über die Psalmen u. den Matth., nebst kleinern Schriften, verfasste er: de trinitate libb. XII. Ausgaben: die Benedictiner, Par. 1693. fol.; von *Maffei,* Ver. 1730. II. fol., u. von *Oberthür,* Würzb. 1785—1788. IV. 8. *A. Maji* scriptt. vet. coll. T. VI.

[18]) *Sophronius Eusebius Hieronymus,* geb. um 331 zu Stridon in Dalmatien, † als Mönch zu Bethlehem 420; erst ein Anhänger des Origenes, später sein Gegner und blinder Eiferer für die Orthodoxie, bei vielem Talent und ausgezeichneter Gelehrsamkeit (*«Vermittler griechisch-kirchlicher und hebräischer Gelehrsamkeit für das Abendland» Hase*). Seine Verdienste um Kritik und Exegese (Vulgata), auch um die Litterargeschichte (de vir. illustr.) sind übrigens grösser, als um die Dogmatik, die er mehr wie eine aus der origenistischen Fluth gerettete Antiquität oder Reliquie festhielt, als dass er zur gesunden Förderung der Lehre auf eigenthümliche und lebendige Weise mitgewirkt hätte. Seine Streitschriften beziehen sich theils auf die Gegner des Mönchsthums, des Reliquienwesens, Cölibats, der Mariolatrie u. s. w., wovon er ein grosser Freund war, theils auf den pelagianischen und origenistischen Streit. Ausgaben: Opp. cura *Erasmi,* Bas. 1516. IX. fol.; die Benedictiner (von *Martianay* und *Pouget*), Par. 1693—1706. V. fol., und die von *Vallarsius,* Veron. 1734—1742. XI. fol. ed. 2. Venet. 1766—1772. IV. (Luthers ungünstiges Urtheil über ihn.)

[19]) *Ambrosius,* geb. 340, Erzbischof von Mailand seit 374, † 398, die Stütze der nicäischen Orthodoxie im Abendlande und wichtig durch seinen praktischen Einfluss auf Augustin. Dogmatische Werke: Hexaëmeron, libb. VI; de officiis III; de incarnationis dominicæ sacra-

mento; de fide libb. V; de Spiritu libb. III u. m. a. Exegetisches, darunter auch Unächtes (Ambrosiaster). Ausgaben: Ed. princ. von *Amerbach*, Bas. 1492; die Benedictiner cura *N. Nurriti* et *Jac. Frischii*, Par. 1686—1690. II. fol. Vgl. *Böhringer* I, 3 S. 1 ff.

[20]) *Aurelius Augustinus*, über dessen höchst bewegtes und merkwürdiges Leben die Selbstbiographie, confessiones libri XIII (Handausg. Berol. 1823 mit Vorr. von *Neander*) und Possidius (Possidonius), über dessen Schriften die eigenen Retractationen zu vergleichen; geb. 354 zu Tagaste in Numidien, † als Bischof zu Hippo Regius 430. Seine vielseitige Polemik gegen die *Manichäer, Pelagianer, Donatisten* füllt einen grossen Theil seiner Schriften aus. Ausführliches Verzeichniss derselben u. d. Ausgg. bei *Schönemann* T. II, p. 8 sqq. A) Philosophischen Inhalts: contra academicos — de vita beata — de ordine II — soliloquia II — de immortalitate animæ etc. B) Polemische Schriften: *a) gegen die Manichäer:* de moribus ecclesiæ cathol. et Manichæorum II — de libero arbitrio III — de genesi contra Manich. — de genesi ad litteram XII — de vera religione — de utilitate credendi — de fide et symbolo etc.; *b) gegen die Pelagianer und Semipelagianer:* (meist im X. Bd. der Bened. Ausg.) de gestis Pelagii — de peccatorum meritis et remissione — de natura et gratia — de perfectione justitiæ hominis — de gratia Christi et de peccato originali — contra duas epistolas Pelagianorum — contra Julian. libb. VI — de gratia et libero arbitrio — de correptione et gratia — de prædestinatione Sanctorum — de dono perseverantiæ — contra secundam Juliani responsionem, opus imperfectum; *c) gegen die Donatisten:* (im IX. Bd.) contra Parmenianum III — de baptismo VII — contra litteras Petiliani III — ep. ad Catholicos (de unitate ecclesiæ) etc. C) Dogmatische Schriften: de civitate Dei ad Marcellin. libb. XXII (*Handausg. Lips. Tauchnitz 1825. II. 8.) — de doctrina christiana libb. IV — Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et caritate — de fide — de trin. XV. D) Praktische (de catechizandis rudibus). — E) Exeget. Schriften, Briefe, Sermone u. s. w. Ausgaben: Cura *Erasmi*, Bas. 1529 X. 1543. 1556. 1569 in XI. Die *Benedictiner, Par. 1679—1701. XI. (in 8 Voll.) Antwerpen 1700—1703. XI. fol. Append. von *Clericus*, ib. 1703. fol. — *J. B. Albrizzi*, Ven. 1729—1735. XII. fol. 1756—1769. XVIII. 4. Opp. omnia, suppl. ed. *Hier. Vignier*, Par. 1654. 1655. II. fol. Vgl. **Wiggers*, pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berl. 1821. Hamb. 1833. II. 8. **Bindemann*, der h. Augustin, Berlin 1844. 8. *Böhringer* I, 3 S. 99 ff.

[21]) *Joh. Cassian*, Schüler des Chrysostomus, von Geburt wahrscheinlich ein Abendländer, Stifter des Semipelagianismus, † um 440. Schrieb: de institut. cœnob. libb. XII; collationes Patrum XXIV; de incarnatione Christi adv. Nestorium, libb. VII. Ausgg.: ed. princ. Bas. 1485. Lugd. 1516. 8. Lips. 1733. Vgl. *Wiggers*, 2. Thl. und dessen diss. de Joanne Cassiano, Rost. 1824. 1825.

[22]) *Vincentius Lerinensis* (Lirinensis), Mönch u. Presbyter im Kloster auf der Insel Lerinum an der Küste der Gallia Narbonica, † um 450. Schrieb: commonitoria duo pro catholicæ fidei antiquitate et universitate

adv. profanas omnium hæreticorum novitates. Ausg.: *Jo. Costerii* et *Edm. Campiani*, Col. 1600. 12. (neueste Ausg. von *Herzog*, Vratislav. 1839.) Vgl. *Wiggers* II, S. 208 ff.

[23]) *Salvianus*, aus Gallien, verfasste: adv. avaritiam libb. IV. Dogmatisch wichtig für die Lehre von der Vorsehung: de gubernatione Dei (de providentia). Ausgg.: Bas. 1530. *Venet. *(Baluz)* 1728. 8. (Zusammen mit *Vinc. Lerin.* Par. 1684. 8.)

[24]) *Leo d. Gr.*, röm. Bischof, † 461, besonders wichtig im monophysitischen Streite durch seinen Einfluss auf die chalcedonensischen Schlüsse. Verfasste Predigten u. Briefe, ed. I. Rom. 1479. Ibid. 1753—1755 cura *P. Th. Cacciari.* Vgl. *J. J. Griesbach,* loci theologici collecti ex Leone Magno (Opusc. T. I ab init.). **Perthel,* Papst Leo's I. Leben u. Lehren, ein Beitrag zur Kirchen- u. Dogmengesch. Jena 1843. 8. *Böhringer* I, 4 S. 170 ff.

[25]) *Prosper Aquitanus,* schrieb mehreres gegen die Pelagianer: Carmen de ingratis u. a. Opp. von *Jean Le Brun de Maret* u. *Mangeant,* Par. 1711. fol. Vgl. *Wiggers* II, S. 136 ff.

[26]) *Gennadius,* Presb. zu Massilien († ungef. 493): de ecclesiasticis dogmatibus, Ausg. von *Elmenhorst,* Hamb. 1614. 4., auch in *Augustins* Werken (T. VIII).

[27]) *Fulgentius,* geb. 468 zu Telepte in Afrika, † 533 als Bischof von Ruspe. Schrieb: contra objectiones Arianorum — de remissione peccatorum — ad Donatum de fide orthod. et de diversis erroribus hæreticorum. Ausgabe von **J. Sirmond,* Par. 1623. fol. (bibl. max. Patr. Lugdun. T. IX. p. 1). Ven. 1742. fol.

[28]) *Anicius Manlius Torquatus Severianus Boëthius* (geb. zu Rom 470, enthauptet unter Theodorich 524): de trin. etc.; de persona et natura (contra Eutychem et Nestorium); fidei confessio s. brevis fidei christianæ complexio. Verfasste auch mehrere philos. Schriften, unter welchen die de consolatione philos. libb. V insofern merkwürdig ist, als sie zeigt, wie die dem Alterthum abgeborgte stoische Philosophie neben der speculativ gefassten kirchlichen Dogmatik ungestört einherging, ohne sich vom tiefern christlichen Einfluss viel merken zu lassen. *Schleiermacher* zweifelt sogar, «*dass es dem Boëthius mit dem Christenthum rechter Ernst gewesen,*» Gesch. der Phil. S. 175.

[29]) *Gregor der Gr.*, röm. Bischof 590, † 604. Mit ihm schliessen die Protestanten gewöhnlich, aber willkürlich genug, die Zeit der Patristik. Opp. Par. 1675. Venet. 1768—1776. Vgl. *Wiggers*, de Gregorio Magno ejusque placitis anthropologicis. Comment. I. 1838. 4. **G. J. Th. Lau,* Gregor I. d. Gr. nach seinem Leben u. seiner Lehre, Lpz. 1845. *Böhringer* I, 4 S. 310 ff.

[30]) *Isidorus Hispalensis,* † 633, hat schon vor Joh. Damascenus den Versuch einer systematischen Zusammenstellung der Kirchenlehre gemacht, doch mehr auf compilatorische Weise: Sententiarum sive de summo bono libri III. Opp. ed. *Faust. Arevalo,* Rom. 1797. VII. 4. Ausserdem schrieb er einige selbstständige dogmat. Werke: Liber quæstionum sive expositionis sacramentorum — de natura rerum — exhortat. ad

pœnitentiam — auch mehreres Historische, Kirchenrechtliche, Asketische. *Oudin*, comment. Vol. I, p. 1582—1596.

§. 83.

Die morgenländische Kirche des vierten bis sechsten Jahrhunderts.

Alexandrinische und antiochenische Schule.

F. Münter, über die antiochenische Schule, in Stäudlins und Tzschirners Archiv 1, 1 S. 1 ff.

Wenn in der vorigen Periode die Schule von Alexandrien der Heerd eines lichtvollen Christenthums und einer über die sinnlich-populäre Auffassung hinausstrebenden, idealistischen Theologie war, so schlägt jetzt der ägyptische Dogmatismus dieser Periode in das Gegentheil eines compacten Realismus um, und die *Schule von Antiochien* nimmt der frühern alexandrinischen Schule die Aufgabe ab, eine freisinnigere Theologie gegen die Rohheit handfester Polemik zu vertheidigen, wofür freilich auch ihre Lehrer mit einem Origenes das Schicksal der Verketzerung zu theilen haben. Uebrigens unterscheidet sich die antiochenische Schule vortheilhaft von der frühern alexandrinischen durch die von einer willkürlichen Allegorie sich fern haltende grammatische Auslegungsweise, um die sie sich grosse Verdienste erworben, wodurch sie sich aber auch hier und da den Vorwurf einer zu weit getriebenen Nüchternheit zugezogen hat.

Die veränderte Stellung der Zeit der klassischen Litteratur, welche von Vielen als unverträglich mit dem christlichen Geiste gehalten wurde (Traum des Hieronymus in der epist. ad Eustachium, vgl. *Ullmann*, Gregor von Naz. S. 543), konnte nur nachtheilig auf die Unbefangenheit der Exegese wirken. Wo aber diese fehlte, konnte der Gewinn, den die christliche Theologie aus der an dem christlichen Bewusstsein erstarkten Speculation zog, nur ein bedingter sein.

§. 84.

Die abendländische Kirche. Augustinismus.

Um dieselbe Zeit tritt mit *Augustin* in der Geschichte der Dogmatik der wichtige Wendepunkt ein, von dem an das Abendland in dogmatischer Hinsicht wichtiger zu werden beginnt als das Morgenland, das sich zuletzt in den christologischen und Bilderstreitigkeiten erschöpft. Damit gewinnt aber auch der schon früher in der abendländischen Kirche repräsentirte punisch-römische Realismus allmählig das Uebergewicht über den hellenischen Idealismus der frühern Zeit, und der Aristotelismus verdrängt den Platonismus. Augustin verschliesst bereits in seiner Theologie die Keime zweier Systeme, welche mehr als ein Jahrtausend später mit einander in Kampf treten, das System des Katholicismus nämlich in seiner Lehre von der Kirche (den Donatisten gegenüber), und das System des evangelischen Protestantismus in seiner Lehre von der Sünde, der Gnade und Prädestination (gegenüber den Pelagianern). Beides aber ist in seiner Individualität organisch verbunden, und sowohl in seinen persönlichen Schicksalen und Lebenserfahrungen, als auch in seiner Stellung zur Kirche und den Gegnern derselben begründet.

§. 85.

Die Häresien.

Von den natürlichen Häresien der vorigen Periode kann die ebionitisch-judaisirende als gänzlich überwunden betrachtet werden[1]); dagegen setzte sich das gnostisch-antijudaisirende Element nur um so starrer in dem *Manichäismus* fest, der sich als ein in sich abgeschlossenes dualistisches Religionssystem dem Christenthum

zur Seite pflanzt und seinem ganzen Wesen nach der noch nicht überwundenen heidnisch-orientalischen Weltanschauung angehört [2]). Als eine durch den Manichäismus modificirte Fortsetzung des Gnosticismus ist das System der *Priscillianisten* zu betrachten, das im vierten Jahrhundert im Abendlande sich zu verbreiten sucht, aber gewaltsam unterdrückt wird [3]). Auch die *Paulicianer*, obwohl sie, zunächst von einem mehr praktischen Bedürfniss getrieben, auf das einfache biblisch-apostolische Christenthum zurückzuführen schienen, lehnten sich an gnostisch-manichäische Vorstellungen an [4]). Von diesen, auf dem ältern Stamme fortwuchernden gnostischen Verzweigungen, die erst in der folgenden Periode zu höherer Bedeutung gelangen, unterscheiden sich auf das bestimmteste die in Folge der dogmatischen Streitigkeiten entstandenen Häresien, welche durch die Gegensätze, die sie darstellen, wesentlich auf die Dogmenbestimmung der Kirche gewirkt und dieselbe als Vermittlung herbeigeführt haben. Hierher gehören die im Kampfe mit einer dialektischen Behandlung der einzelnen Glaubenslehren entstandenen und wesentlich auf die Dogmenbestimmung einwirkenden Häresien dieser Periode: 1) die *sabellianisch-samosatenische* mit ihrem Gegensatz, der *arianischen* und deren Verzweigungen (längere Zeit nach ihrer Verdammung von den Gothen, Burgundern und Vandalen gepflegt); 2) die *pelagianische*, welche nie eine für sich bestehende Secte zu bilden vermochte, sondern sich vielmehr unter der willkürlich gemilderten Form des *Semipelagianismus* eine Hinterthüre vorbehielt, um immer wieder in die Kirche einzudringen, aus der die strengern Bestimmungen sie hinausgewiesen hatten; 3) die *nestorianische* mit ihrem Gegensatze, der *monophysitischen* und *monotheletischen*, von welchen die erste nach ihrer Niederlage die Gemein-

den der chaldäischen und der Thomaschristen in Asien um sich sammelte, die zweite unter den Jakobiten und Kopten, und die dritte unter den Maroniten ihr kümmerliches Dasein bis auf die Gegenwart fortfristete [5]).

[1]) Dem *Sabellianismus* liegt zwar eben so sehr eine judaisirende Ansicht zum Grunde, als dem *Arianismus* eine heidnische; doch tritt hier das Jüdische nicht mehr gebunden an die Nationalität auf, wie im Ebionitismus. Der ganze Gegensatz beschlägt doch mehr die dialektische Gedankenbildung, als die ursprünglich religiöse Anschauungsweise. Auch die Werkheiligkeit des Pelagianismus hat Aehnlichkeit mit dem Judenthum, aber ihren volksthümlichen Ursprung hat sie nicht von daher.

[2]) Von dem *Gnosticismus* unterscheidet sich der *Manichäismus* durch den vollendetern Dualismus, womit auch die starre, feste Gestalt desselben zusammenhängt, während der Gnosticismus in eine Menge von Aesten und Zweigen sich gliedert, und überhaupt eine grössere Beweglichkeit verräth. Auch hat der Manichäismus noch weniger Erinnerungen an das historische Christenthum, als der Gnosticismus; vielmehr ruht er auf einer eigenen, dem Christenthum in einzelnen Formen nachgebildeten historischen Grundlage, und bildet daher eher (wie der spätere Mahometanismus) ein eigenes Religionssystem, als eine Secte. Vgl. *Beausobre*, histoire de Manichée et du Manichéisme, Amst. 1734. 2 Voll. 4. **Baur*, das manichäische Religionssystem, Tüb. 1831. *F. Trechsel*, über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer, Bern 1832. *F. E. Colditz*, die Entstehung des manichäischen Religionssystems, Lpz. 1837. (Zusammenstellung mit den indischen, zoroastrischen u. a. Religionssystemen.)

[3]) Ueber die Geschichte der Priscillianisten, die für die Kirchengeschichte wichtiger ist, als für die Dogmengeschichte, weil sie das erste Beispiel einer Ketzerverfolgung durchs Schwert darbietet, vgl. Sulp. Sev. hist. sacr. II, 46—51. *Neander*, KG. II, 3 S. 1486 ff. *Baumg.-Crus.* I, S. 292 ff. *J. H. B. Lübkert*, de hæresi Priscillianistarum, Havn. 1840.

[4]) Das Weitere s. bei *Fr. Schmid*, historia Paulicianorum orientalium, Havn. 1826. Abhandl. in Winers und Engelhardts Journal, 1827. Bd. VII. St. 1 u. 2. *Gieseler*, in Studien und Kritiken, 1829. II, 1. *Neander*, KG. III, S. 494 ff. Quellen: Petri Siculi (um 876) historia Manichæorum, gr. et lat. ed. *M. Raderus*, Ingolst. 1604. 4., neu herausgegeben mit latein. Uebersetzung von *J. C. L. Gieseler*, Gött. 1846. 4. Photius adv. Paulianistas, s. rec. Manichæorum libb. IV in *Gallandii* bibl. PP. T. XIII, p. 603 sqq.

[5]) Ueber alle diese dem Entwicklungsgange *dieser* Periode eigenthümlich angehörigen Häresien siehe die specielle Dogmengeschichte, und über den äussern Gang der Streitigkeiten die Lehrbücher der Kirchengeschichte.

§. 86.

Eintheilung des Stoffes.

Rücksichtlich des dogmatischen Stoffes ist in dieser Periode ein Doppeltes zu unterscheiden: 1) *die* Dogmen, welche recht eigentlich durch den Streit mit den letztgenannten Häresien ausgebildet, und 2) *die,* welche mehr der ruhigen Entwicklung überlassen wurden.

In die erste Klasse gehören demnach die *Theologie* im engern Sinn (die Lehre von der Trinität), die *Christologie* und die *Anthropologie,* welche sämmtlich aus diesem Kampfe hervorgingen; in die letzte diejenigen Theile der Theologie, welche mehr das Wesen Gottes an sich, die Schöpfung, Weltregierung u. s. w., sowie die Lehre der Kirche von den Sacramenten und die Eschatologie berühren, obwohl eine Wirkung des einen auf das andere nicht zu verkennen ist. Wir halten es aber für zweckmässig, die erste Klasse von Dogmen als den eigentlich polemisch bewegten Theil voranzustellen und ihm den mehr akroamatischen nachfolgen zu lassen. Der erste zerfällt uns aber wieder in zwei Abschnitte, in den theologisch-christologischen, für welchen besonders das Morgenland den Schauplatz bildet, und in den anthropologischen, der sich vorzugsweise im Abendlande bewegt.

B. Specielle Dogmengeschichte der zweiten Periode.

I. KLASSE.

Kirchliche Lehrbestimmungen im Kampfe mit den Häresien. (Polemischer Theil.)

I. ABTHEILUNG.

Theologisch-christologische Bestimmungen.

a. Theologie im engern Sinn.

§. 87.

Die Hypostasirung und Subordination des Sohnes.

Lactanz. Dionys von Alexandrien und die Origenisten.

Die unbestimmte Benennung: *Logos*, die schon von den Alten schwankend bald als *Wort*, bald als *Weisheit* (Vernunft, Geist) gefasst wurde, weshalb auch noch auf der Grenze unserer Periode *Lactanz* λόγος und πνεῦμα als identisch fasst [1]), wurde seit Origenes immer mehr vermieden, und dafür der Ausdruck: *Sohn*, der in der Schrift zunächst von der menschlichen Persönlichkeit Christi in ihrer historischen Erscheinung gebraucht wird, auch auf die zweite Person der Gottheit (vor der Menschwerdung) übergetragen, die sich die Schüler des Origenes [2]), gemäss der Denkweise ihres Lehrers, als eine besondere, jedoch dem Vater untergeordnete Hypostase

dachten. So *Dionys von Alexandrien,* der sich aber gegen seinen Namensverwandten zu Rom dadurch zu vertheidigen suchte, dass er der Lehre eine mildere Deutung gab [3]). Die beiden Elemente der origenistischen Lehre hatten nun aber das eigene Schicksal, dass das eine, die Hypostasirung des Sohnes, gegen den Sabellianismus festgehalten und zur orthodoxen Lehre erhoben, das andere aber, die Unterordnung, in dem Arianismus verdammt wurde, so dass der Origenismus auf der einen Seite einen Sieg feierte, auf der andern eine Niederlage erlitt, wodurch er sich aber gerade als ein nothwendiges Glied in der Kette und als Uebergangsmoment erweist.

[1]) Die Theologie des *Lactanz* steht überhaupt als eine isolirte Erscheinung da in unserer Periode, wie sie denn auch von je im Geruche der Heterodoxie stand. (Ueber seine vorwaltend ethische Tendenz s. *Dorner* S. 777.) Nachdem Lactanz inst. div. IV, c. 8 gegen eine grobsinnliche Auffassung ex connubio ac permistione feminæ alicujus sich erklärt hatte, geht er auf die menschliche Bedeutung des *Wortes* (sermo) zurück: Sermo est spiritus cum voce aliquid significante prolatus. Und eben dadurch unterscheidet sich der Sohn von den Engeln, dass er nicht blos spiritus (Hauch, Wind), sondern zugleich (geistiges) *Wort* ist. Die Engel gehen nur als taciti spiritus aus Gott hervor, wie etwa der Odem aus der Nase des Menschen, während der Sohn ein Hauch aus Gottes Munde ist, mit einem articulirten Laute; daher auch die Identität von Sermo und Verbum Dei, quia Deus procedentem de ore suo *vocalem* spiritum, quem non utero, sed mente conceperat, inexcogitabili quadam majestatis suæ virtute ac potentia in effigiem, quæ proprio sensu ac sapientia vigeat, comprehendit. Indessen ist auch ein Unterschied zwischen dem Worte (Sohn) Gottes und unsern Worten. Unsere Worte, wenn sie gleich mit der Luft sich mischen, vergehen wieder, und gleichwohl können schon *wir* dieselben durch Schrift verewigen — quanto magis Dei vocem credendum est et manere in æternum et sensu ac virtute comitari, quam de Deo Patre tamquam rivus de fonte traduxerit. Dem Lactanz ist eine *Trinität* noch so fremd, dass er nicht sowohl dem Vorwurf von *drei* Göttern, als von *zwei* begegnen zu müssen glaubt, obwohl er bereits, um diese Zweieinigkeit zu rechtfertigen, dieselben Ausdrücke gebraucht, deren sich die Orthodoxie früher oder später zur Rechtfertigung der Dreieinigkeitslehre bediente: Cum dicimus Deum Patrem et Deum Filium, non diversum dicimus, nec utrumque secernimus: quod nec Pater a Filio potest, nec Filius a Patre secerni, siquidem nec Pater sine Filio potest

nuncupari, nec Filius potest sine Patre generari. Cum igitur et Pater Filium faciat et Filius Patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est. Dann kommt er aber wieder auf die frühern Bilder zurück von Quell und Fluss, von der Sonne und dem Strahl, und noch gewagter (ganz arianisch) ist das Bild von einem irdischen Sohne, der im Hause des Vaters wohnt und mit ihm alles gemein hat, so dass das Haus sowohl den Namen des Vaters, als den des Sohnes führt.

[2]) So wird dem *Pierius*, dem Lehrer des Pamphilus von Cäsarea, von Photius (cod. 119) vorgeworfen, er habe gesagt, Vater und Sohn seien zwei οὐσίαι καὶ φύσεις. Gleichwohl habe er εὐσεβῶς gelehrt, indem er diese Worte im Sinne von ὑποστάσεις gebrauche; das πνεῦμα aber setze er δυσσεβῶς *unter* Vater und Sohn. Desgleichen wird *Theognostus* beschuldigt, dass er den Sohn für ein κτίσμα gehalten, was indessen nicht ganz zu den übrigen (mehr orthodoxen) Behauptungen des Mannes stimmt, vgl. *Dorner* S. 733 ff. Es gab sogar origenistische Schüler, die eher zum Sabellianismus hinneigten, wie *Gregorius Thaumaturgus*, der (nach Basil. ep. 210, 5) gelehrt hätte, πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν. *Methodius* von Patara vermied das Wort ὁμοούσιος, insofern es auf den präexistenten Sohn geht, scheint aber gleichwohl die ewige Präexistenz des Sohnes, wenn auch nicht in der origenistischen Form, angenommen zu haben, vgl. Opp. ed. *Combefis.* Par. 1644. p. 283—474, und *Dorner* a. a. O.

[3]) Es zeigte sich dies namentlich bei der Bestreitung des Sabellius (s. den folg. §.) von Seiten des *Dionys.* Von seinem an den römischen Bischof gerichteten ἔλεγχος καὶ ἀπολογία libb. IV finden sich Fragmente bei Athanasius (περὶ Διονυσίου τοῦ ἐπ. Ἀλ. liber: Opp. I, p. 243) und Basilius, gesammelt von *Coustant* in seinen epistt. Rom. Pontt. b. *Galland.* T. IV, p. 495. S. *Gieseler* I, S. 244. *Neander* I, 3 S. 1037. *Münscher, v. C.* S. 197—200. *Schleiermacher* (s. d. folg. §.) S. 402 ff. Dionys wurde (nach Athanasius p. 246) beschuldigt, in einem Brief an Euphranor und Ammonius das Verhältniss des Vaters zum Sohn dem des Weingärtners zum Weinstock, des Schiffbauers zum Schiff verglichen zu haben u. s. w. Nach den Arianern (bei Athan. p. 253) soll er sogar wie sie gelehrt haben: Οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Θεὸς πατὴρ, οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός· ἀλλ' ὁ μὲν Θεὸς ἦν χωρὶς τοῦ λόγου· αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ· ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν, ἀλλ' ὕστερον ἐπιγέγονεν. Vgl. die entgegengesetzten Aeusserungen bei Athan. p. 254. Der römische Bischof drang dagegen (nicht ohne Anstreifen an den Sabellianismus, vgl. *Dorner* S. 754) *) auf das Bekenntniss der Homousie, welche sich am Ende der alexandrinische Bischof gefallen liess, ob er gleich den Ausdruck weder in der Bibel, noch in dem bisherigen kirchlichen Sprachgebrauche begründet glaubte. Spätere orthodoxe Lehrer (wie Athanasius) entschuldigten den alexandrinischen Dionys damit, dass er

*) Als Mittelglied kommt hier *Zeno von Verona* (um die Zeit des Origenes und Cyprian) in Betracht (hom. I über die Genes. bibl. max. PP. Tom. III, p. 356 sqq.), welcher Vater und Sohn mit zwei Meeren vergleicht, die durch eine Meerenge verbunden werden, vgl. *Dorner* S. 754 ff.

jene anstössigen Bilder blos κατ' οἰκονομίαν gebraucht habe, und dass sie eben aus seiner anti-sabellianischen Stellung zu begreifen seien, Athan. p. 246 sqq., s. dagegen *Löffler*, kleine Schriften Bd. I, S. 114 ff. (bei *Heinichen* zu Euseb. Bd. I, S. 306). Man kann freilich das geltend machen, dass Dionys mehr eine praktische als speculative Natur war und dass seine Grundrichtung und Intention eine von der des Arius verschiedene war. Der Satz von der Subordination, der im arianischen System zum Mittelpunkt ward, ist für ihn nur eine «*schiefe und übereilte Folgerung aus dem Unterschiede, der zwischen dem Vater und dem Sohn sein müsse*,» s. *Dorner* S. 743 ff.

§. 88.

Die Homousie des Sohnes mit dem Vater auf Kosten des Hypostasenunterschiedes.

(Sabellianismus und Samosatenismus.)

Ch. Wormii historia Sabelliana, Francof. et Lips. 1696. 8. **Schleiermacher*, über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und athanasianischen Vorstellung von der Trinität (Berlin. theol. Zeitschr. 1822, 3. Heft). *Lange*, der Sabellianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung (Illgens Zeitschr. für hist. Theol. III, 2. 3). *J. G. Feuerlin*, de hæresi Pauli Samos. 1741. 4. *J. G. Ehrlich*, de erroribus Pauli Samos. Lips. 1745. 4. *Schwab*, de Pauli Sam. vita atque doctrina. Diss. inaug. 1839.

Im Anschluss an die frühere Gestalt des Monarchianismus, welche in der vorigen Periode durch Praxeas, Noët und Beryll vertreten war, und im Gegensatze gegen den Origenismus behauptete *Sabellius*, Presbyter von Ptolemais in der Mitte des 3. Jahrhunderts, dass die Benennungen Vater, Sohn und Geist blosse Erscheinungsformen und Benennungsweisen einer und derselben Gottheit seien, und verwandelte sonach den objectiven, realistischen Personalunterschied (Wesenstrinität) in einen blos subjectiven, modalistischen (Offenbarungstrias); wobei er sich zur Verdeutlichung der Sache verschiedener, von den Gegnern auch wohl gemissdeuteter Bilder, aber auch zugleich solcher Ausdrücke bediente, die nachher in die orthodoxe Terminologie übergingen [1]). Dadurch wurde zwar auf der einen Seite die Unterordnung des Sohnes unter den Vater vermieden, und die Gottheit, die in Christo sich manifestirte, als die Gottheit schlecht-

hin gefasst; aber indem die Personalität des Sohnes dabei vernichtet wurde, erhielt diese unmittelbare Gottesoffenbarung in Christo einen pantheistischen Anstrich, da mit dem Aufhören der endlichen Erscheinung Christi auch der Sohn aufhörte, als ein solcher zu sein. — Die Lehre des *Paul von Samosata* darf nicht, wie früher geschehen ist, mit der des Sabellius identificirt werden; sie nähert sich vielmehr wieder der frühern (alogischen) eines Artemon und Theodotus, die in Beziehung auf das Christologische eher eine deistische, als eine pantheistische zu nennen ist [2]).

[1]) Euseb. VII, 6. Epiph. hær. 62. Athan. contra Arian. IV, 2 u. a. St. Basil. ep. 210. 214. 235. Theodoret fab. hær. II, 9. Nach Epiph. lehrte *Sabellius*, es seien ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ἐνέργειαι (ὀνομασίαι, ὀνόματα), und machte dies durch Bilder deutlich, theils durch die menschliche Trias von Leib, Seele und Geist, theils durch das Leuchtende (φωτιστικόν), das Wärmende (τὸ θάλπον) und die Rundung (τὸ περιφερείας σχῆμα) der Sonne. Wie weit er aber jedes dieser Merkmale auf die Personen vertheilt und die Analogie des Einzelnen durchgeführt? lässt sich schwer bestimmen. So diente ihm ja auch (nach Athan. IV, 25) die Mannigfaltigkeit der Gnadengaben bei dem *einen* Geiste als Bild der Trinität. Das Objective an der Sache bestand ihm in der göttlichen Oekonomie, in den Offenbarungsweisen Gottes an die Menschheit. So heisst Gott in Beziehung auf die Gesetzgebung Vater, in Beziehung auf die Erlösung Sohn, in Beziehung auf die Inspiration der Apostel und die Beseelung der Gläubigen heiliger Geist; daher der Vorwurf der Orthodoxen (Athan. IV, 25. Bas. ep. 210. 214. 235. Aug. tract. in Joh. §. 3), Sabellius habe die Trinitätslehre lediglich auf die diesseitigen Bedürfnisse (πρὸς τὰς ἑκάστοτε χρείας) beschränkt. Das Offenbarwerden Gottes in diesen drei verschiedenen Erscheinungsformen bezeichnet er (nach Athan. IV, 13) als ein πλατύνεσθαι, ἐκτείνεσθαι (Bild des ausgestreckten und zurückgezogenen Armes). Wie weit er nun aber von diesen verschiedenen Erscheinungsformen die Monas, den αὐτόθεος, den er (Athan. de syn. 16) υἱοπάτωρ nannte, unterschieden, und in welches Verhältniss er diese Monas zu den Erscheinungsformen, namentlich zu der Person des Vaters, gesetzt habe, wird nicht ganz klar. Nach einigen Stellen (Athan. IV, 25) scheinen ihm die Begriffe πατήρ und μόνας zusammenzufallen, nach andern (IV, 13) hilft der als Monas bezeichnete Vater zugleich wieder mit die Trias bilden; vgl. *Dorner* S. 706 ff. Auch der Logos nimmt in dem sabellianischen System eine eigene Stelle ein. Während die sabell. Trinität erst innerhalb der Weltschöpfung ihre Bedeutung hat, kommt die Weltschöpfung durch den Logos zu Stande, der, wie bei den Aeltern, als ἐνδιάθετος und προφορικός gefasst wird,

s. *Dorner* S. 711 ff. Ueber das Ganze, sowie über den Sprachgebrauch von πρόσωπον (ob vom Theater entlehnt?), über ὁμοούσιος u. s. w. siehe *Schleiermacher* a. a. O. *Baumg.-Crus.* I, 1 S. 200 ff. *Neander*, KG. I, 3 S. 1015 ff. *Möhler*, Athanas. der Gr. Th. I, S. 184 ff. Was die zeitliche Erscheinung Christi in der Geschichte betrifft, so kann man sagen, dass diese von Sabellius nach ihrer theologischen Seite nicht verkürzt wird, indem Christus als die unmittelbare Gottesoffenbarung gefasst ist. Aber die Persönlichkeit Christi ist nur so lange eine solche, als sie diese historische Persönlichkeit ist. Weder hat sie Präexistenz, noch dauert sie als solche im Himmel fort, da der Strahl, der sich in Christum hineingesenkt hatte, wieder zu Gott zurückkehrt. Gleichwohl scheint Sabellius eine Wiederkunft Christi erwartet zu haben (*Schleierm.* S. 174). Ueber die Berührungspunkte des Sabellianismus mit dem Ebionitismus s. *Dorner* S. 726. Nach Epiphanius (a. a. O.) hat sich die sabellianische Meinung besonders in Mesopotamien und in der Gegend von Rom verbreitet. Eine eigentliche Secte der Sabellianer hat es nicht gegeben.

[2]) *Paul*, ein Syrer, 260 Bischof von Antiochien, ward seit 264 auf mehrern Synoden als Ketzer verklagt *), und endlich (269—272) entsetzt. Von seiner Disputation mit dem Presbyter Malchion s. ein Fragm. bei *Mansi* T. I, p. 1001 sqq. Vgl. die verschiedenen Relationen von Epiph. 65, 1 und Euseb. VII, 27, und die ziemlich abweichenden Urtheile der Dogmenhistoriker über seine Stellung zum Sabellianismus oder zum artemonitischen Unitarismus (Eus. V, 28 ab init.): *Schleierm.* S. 389. 399. *Baumg.-Crus.* I, S. 204. *Augusti* S. 59. *Meier*, DG. S. 74. 75. *Dorner* S. 510. Der Unterschied lässt sich dahin bestimmen, dass Sabellius die ganze Substanz des göttlichen Wesens, Paulus dagegen nur eine einzelne göttliche Kraft sich in Christo niederlassend gedacht hat; womit übereinstimmend *Trechsel* (Gesch. des Antitrinitarismus I, S. 61) den Samosatenismus «*das verstandesmässige Correlat des Sabellianismus*» nennt. Das Göttliche tritt mit dem Menschen nur in äusserliche Berührung, streift es nur an der Oberfläche, während dagegen das Menschliche mehr zu seinem Rechte kommt, als bei Sabellius. Uebrigens lässt sich von der eiteln Gesinnung des Mannes kein ernstes und consequentes dogmatisches Streben erwarten; und wenn auch der Vorwurf, dass er aus Gefälligkeit gegen Zenobia jüdische Irrthümer gehegt habe, sich als ein ungegründeter darstellt (*Neander* I, 3 S. 1009), so mochte sich doch ein gewisser Anstrich von vornehmthuender Freigeisterei und die eitle Anmaassung, *über* den Parteien zu stehen, mit seinem prunksüchtigen Wesen eben so wohl vertragen, als zu andern Zeiten und unter andern Umständen eine aufgeputzte Orthodoxie sich damit vertragen lernt. Auch um eine Häresie zu bilden, ist theologischer Charakter erforderlich; die Frivolität hängt sich dieser oder jener Partei von aussen an. Jedenfalls ist es falsch, die Benennungen Sabellianismus und Samosatenismus promiscue zu gebrauchen. In der Regel hiessen die, welche den Personalunterschied aufhoben, im Occident Πατριπασσιανοί, im Orient Σαβελλιανοί. Vgl. Athan. de synod. 25, 7.

---

*) Ueber die beiden antiochen. Synoden (265 u. 270) vgl. *Dorner* S. 769.

§. 89.

Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater und die Unterscheidung der Personen im Arianismus.

Im strengsten Gegensatze gegen die sabellianische Vorstellung entwickelte sich die *arianische*, welche bei der objectiven Unterscheidung der Personen die Unterordnung der einen unter die andere, und zwar zunächst des Sohnes unter den Vater so weit trieb, dass ersterer als Geschöpf des letztern erschien. Die also vorgetragene Meinung des Presbyter Arius zu Alexandrien [1]) fand bei dem dortigen Bischof Alexander den lebhaftesten Widerspruch [2]) und aus diesem anfänglichen Privatstreite entwickelte sich ein Kampf, der mehr als alle bisherigen Streitigkeiten in die Geschichte der Dogmen eingriff und das Signal zu einer unabsehbaren Reihe von weitern Kämpfen gab.

[1]) Quellen: Arii epist. ad Euseb. Nicomed. bei Epiph. hær. 69, §. 6. Theodoret hist. eccles. I, 4. Epist. ad Alex. bei Athan. de synodis Arim. et Seleuc. c. 16 und ep. hær. 69, §. 7. Des Arius Schrift Θαλεία ist bis auf die Fragmente bei Athan. verloren gegangen. — Nach epist. ad Eus. war seine Meinung: Ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἐστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, ἀλλ' οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινὸς, ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, πλήρης θεὸς, μονογενής· ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἤτοι ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγεννητὸς γὰρ οὐκ ἦν. Diese letzte Negative steht ihm fest, während er sich im Vorigen abmüht, einen genügenden Ausdruck zu zu finden. «Darum werden wir verfolgt,» heisst es weiter, «dass wir dem Sohn einen Anfang zuschreiben, während wir von Gott lehren, er sei ἄναρχος. Wenn wir sagen, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν, so geschieht es, weil er kein Theil Gottes ist, auch nicht aus etwas schon Vorhandenem gebildet» (also gegen eine Emanation oder gegen eine Schöpfung aus der Materie). Vgl. den Brief an Alex. a. a. O., wo er seine Lehre besonders gegen die valentinische Meinung von einer προβολή, sowie gegen die manichäische Vorstellung von einem μέρος, sowie endlich gegen die sabellianische vertheidigt und dieselben Sätze fast gleichlautend wie im vorigen Briefe wiederholt. Dieselben Ansichten finden sich noch stärker ausgedrückt in den Fragmenten aus der Thalia (bei Athan. contra Arian. orat. I, §. 9): Οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱὸς, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῇ· οὐκ ἐστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη καὶ αὐτός· οὐκ ἐστιν ἴδιος τῆς οὐσίας

τοῦ πατρός. Κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα, καὶ οὔκ ἐστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη. Οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱὸς, οὔτε ὁρᾷ ὁ λόγος τὸν πατέρα τελείως· καὶ οὔτε συνιεῖ, οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ λόγος τὸν πατέρα· οὔκ ἐστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος αὐτὸς τοῦ πατρὸς λόγος, ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται λόγος καὶ σοφία, καὶ χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις· οὔκ ἐστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατὴρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει, ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν πατέρα. Ebendaselbst §. 5: Εἶτα θελήσας ἡμᾶς (ὁ θεὸς) δημιουργῆσαι, τότε δὲ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱὸν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ. — Die bildliche Redeweise Joël 2, 25 (wo die Heuschrecken nach den LXX die grosse Kraft Gottes heissen) ist ihm hierfür Beweis. Vgl. *Neander*, KG. II, 2 S. 767 ff. *Dorner* S. 849 ff. *Baur*, Trin.-L. S. 349 ff. 342 ff. *Meier*, Trin. S. 134 ff. «*Arius repräsentirt die Reaction des gesunden Menschenverstandes gegen das Zurückgehen auf die Formen platonisirender Speculation*» ebd. S. 137. Doch siehe *Baur* a. a. O., der in Arius auch ein speculatives Element findet.

[2]) Ueber *Alexanders* Meinung s. dessen Brief an den namensverwandten Bischof in Constantinopel bei Theodoret hist. eccles. I, 4, und das Circularschreiben ad Catholicos b. Socr. I, 6. *Münscher*, *v. Cölln* S. 203—206. Er führt seine Polemik vorzüglich aus dem johanneischen Prolog und zeigt, μεταξὺ πατρὸς καὶ υἱοῦ οὐδὲν εἶναι διάστημα. Vielmehr sind alle Zeiten und Zeiträume selbst vom Vater durch den Sohn geschaffen. Hätte der Sohn einen Anfang genommen, so wäre der Vater ἄλογος gewesen. Die Zeugung des Sohnes hat auch nichts gemein mit der Kindschaft bei den Gläubigen. Er ist der Sohn Gottes κατὰ φύσιν. Vgl. *Schleiermacher*, KG. S. 212.

§. 90.

Hypostasirung und Homousie.

Nicäische Lehre.

Münscher, Untersuchung über den Sinn der nicäischen Glaubensformel, in Henke's neuem Magazin, VI. S. 334 ff. *Walch*, bibl. symb. vet. Lemg. 1770. 8. p. 75 sqq.

Nachdem Constantin der Grosse und die beiden Eusebe (von Cäsarea und Nikomedien) vergebens versucht hatten, die Streitenden zu versöhnen [1]), wurde, besonders auf Anstiften des Bischofs Hosius von Corduba, *die erste ökumenische Kirchenversammlung zu Nicäa* (325) gehalten, auf welcher mit Beseitigung anderer, den Arianismus scheinbar begünstigender Formeln [2]), eine Lehre festgesetzt wurde, in welcher die *Wesens–*

gleichheit (Homousie) des Sohnes mit dem Vater, und sein Verhältniss zu ihm als das des Gezeugten zum Zeugenden als unverletzliches Dogma der katholischen Kirche bekannt wurde [3]).

[1]) Vgl. epist. Constantini ad Alexandrum et Arium b. Euseb. vita Const. II, 64—72, und über die Vermittlungsversuche der Eusebe *Neander* a. a. O. S. 783 ff.

[2]) Dahin gehört das Glaubensbekenntniss, welches Euseb von Cäsarea in Vorschlag brachte, Theodoret h. e. I, 11. Schon in diesem war der Ausdruck enthalten: Ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, ζωὴ ἐκ ζωῆς, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος. Nach Athan. de decret. syn. Nic. 20 wollte man zuerst nur festsetzen, dass der Sohn Gottes sei εἰκὼν τοῦ πατρὸς, ὅμοιός τε καὶ ἀπαράλλακτος κατὰ πάντα τῷ πατρὶ καὶ ἄτρεπτος καὶ ἀεὶ, καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαιρέτως.

[3]) Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ· ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. Athan. epist. de decret. syn. Nic. — Eus. Cæs. ep. ad Cæsariens. — Socrat. I, 8. Theodoret h. e. I, 11. *Münscher, von Cölln* S. 207—209. *Baur,* Trin. S. 334 ff. *Meier* S. 146 ff. *Dorner* S. 849.

Ueber die Erklärungen des ἐξ οὐσίας und des ὁμοούσιος s. Athan. ebend. a. a. O. Es wird schon jetzt unterschieden zwischen Gleichheit und Aehnlichkeit. Der Sohn ist dem Vater anders gleich, als wir durch Beobachtung der Gebote Gottes ihm ähnlich werden. Auch ist es nicht eine äusserliche, zufällige Aehnlichkeit, wie zwischen Metall und Gold, zwischen Zinn und Silber u. s. w.

§. 91.

Weitere Schwankungen bis zur Synode von Constantinopel.

Das «*ὁμοούσιος*» fand nicht überall denselben Beifall [1]). Unter fortwährenden Schwankungen gelang es

indessen der längere Zeit vom Hofe begünstigten eusebianischen Partei [2]), denselben für eine Lehre einzunehmen, welche zwar nicht den strengen Arianismus lehrte, aber in ihren Bestimmungen geflissentlich das ὁμοούσιος vermied, so dass der streng auf diesem Schibboleth haltende Athanasius sich genöthigt sah, seine Zuflucht im Abendlande zu suchen. Auf mehreren in dieser Sache gehaltenen Synoden wurden Formeln entworfen und wieder aufgegeben [3]), bis endlich die nicäisch-athanasianische Ansicht in den Bestimmungen der zweiten ökumenischen Synode von Constantinopel (381) eine noch festere Begründung erhielt [4]).

[1]) Mehrere asiatische Bischöfe stiessen sich an das Wort, Socr. I, 8. 6. *Münscher, v. Cölln* S. 210. Man fand den Ausdruck nicht schriftgemäss (λέξις ἄγραφος) und befürchtete von ihm einen Rückfall in das Emanistische. Diese emanistischen Reste lagen noch mehr in dem ἐκ τῆς οὐσίας als in dem ὁμοούσιος. Vgl. *Meier* a. a. O. S. 147. — Ueber den weitern Verlauf der äussern Begebenheiten s. die Kirchengeschichte. Historische Haltpunkte: I. die Vertreibung des Arius und der Bischöfe Theonas und Secundus. Schicksal des Euseb von Nikomedien und des Theognis von Nicäa. II. Zurückberufung des Arius 330 auf Ablegung eines Glaubensbekenntnisses hin: εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγεννημένον, Θεὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο κτλ. (Socr. I, 26). Synoden zu Tyrus und Jerusalem (335). III. Verweisung des Athanasius nach Gallien. Arius' plötzlicher Tod zu Constantinopel (336) vor dessen feierlicher Wiederaufnahme in die Kirche, und verschiedene Urtheile darüber. IV. Tod Constantins d. Gr. zu Nikomedien 337 (Socr. I, 27—40). Gegen Ende seines Lebens hatte Constantin selbst seine Gesinnung merklich geändert, und besonders hatte die gegnerische Partei an Constantius, der seit 337 im Morgenlande regierte, eine Stütze.

[2]) Ueber die Benennung s. *Gieseler* S. 341. Athanasius selbst nennt sie häufig οἱ περὶ Εὐσέβιον, während sie sonst auch mit den Arianern auf eine Linie gestellt werden, mit denen sie allerdings gegen Athanasius zusammenhalten.

[3]) I. Die vier antiochenischen Symbole der Eusebianer vom Jahr 341 (bei Athanas. de syn. c. 22—25. *Walch* a. a. O. p. 109 sqq. *Münscher, von Cölln* S. 211 ff. *Gieseler* I, S. 339), in welchen sämmtlich das ὁμοούσιος fehlt, ohne dass sie im Uebrigen arianisch sind. II. Formula μακρόστιχος 343 zu Antiochien, in welcher die arianische Meinung verdammt, der Tritheismus verworfen, aber auch des Athanasius Vorstellungsweise getadelt und im Gegensatz gegen dieselbe ein Subordina-

tionsverhältniss angedeutet wird. III. Die Synode von Sardica, 347 (n. A. 344 *), Socr. II, 20), auf welcher blos die Abendländer blieben, während die Morgenländer ihre Sitzungen in Philippopolis hielten. Spaltung zwischen Morgen- und Abendland. Die bei Hilarius (de synodis contra Arianos §. 34) lateinisch vorhandene Formula Philippopolitana ist zum Theil Wiederholung der μακρόστιχος. IV. Die erste sirmische Formel (bei Athan. §. 27; bei Hilar. §. 37; bei Socr. II, 29. 30) gegen Photin s. unten §. 92. V. Die zweite sirmische Formel (b. Hilar. §. 11. Athan. §. 28. Socr. II, 30) einmal gegen das ὁμοούσιος und das zu speculative Verfahren überhaupt: Scire autem manifestum est solum Patrem quomodo genuerit filium suum, et filium quomodo genitus sit a patre (vgl. oben Irenæus §. 42, Note 9), dann aber zugleich streng arianisch den Sohn dem Vater unterordnend: Nulla ambiguitas est, majorem esse Patrem. Nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate, claritate, majestate et ipso nomine Patris majorem esse filio, ipso testante: Qui me misit, major me est (Joh. 14, 28). Et hoc catholicum esse, nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii, majorem Patrem, Filium subjectum cum omnibus his, quæ ipsi Pater subjecit. VI. Gegen diese streng arianische Ansicht die semiarianische auf der Synode zu Ancyra in Galatien, unter dem dortigen Bischof Basilius, 358; das Synodalschreiben b. Epiph. hær. 73, §. 2—11 (*Münscher, v. Cölln* und *Gieseler* a. a. O.). VII. Das dritte sirmische Bekenntniss 358, worin das zweite (arianische) verworfen und das von Ancyra bestätigt wird (bei Athan. §. 8. Socr. II, 37). VIII. Versammlung der Abendländer zu Ariminum (Rimini) und der Morgenländer zu Seleucia 359.

4) **Symbolum Nicæno-Constantinopolitanum:**

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα δὲ ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς· καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα u. s. w. (Diese weitern Bestimmungen über den Geist s. unten.)

Eine vergleichende Zusammenstellung dieses Symbols mit dem nicäischen giebt *Münscher, von Cölln* S. 240. Vgl. *J. C. Suicer*, Symbo-

*) Ueber das Chronologische s. *H. J. Wetzer*, restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversiis Arianis inde ab anno 325 usque ad annum 350 exortarum contra chronologiam hodie receptam exhibita, Francof. 1827.

lum Nicæno-Constantinopolitan. expositum et ex antiquitate ecclesiastica illustratum, Traj. ad Rhen. 1718. 4.

§. 92.

Nähere Beleuchtung der Schwankungen.

Arianismus und Semiarianismus auf der einen, und Rückfall in den Sabellianismus auf der andern Seite (Marcell und Photin).

C. R. W. Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1833. *Derselbe*, Gesch. und Lehre des Marcellus und Photinus, Hamb. 1837.

Mitten im Kampfe hatte sich nämlich für die, welche das Verdienst der reinen Orthodoxie anstrebten, die schwierige Aufgabe gestellt, zwischen dem Sabellianismus und Arianismus also hindurchzukommen, dass sowohl in der Behauptung der Wesensgleichheit der Hypostasenunterschied festgehalten, als auch wieder in der Behauptung dieses Unterschiedes die Subordination vermieden wurde [1]). Aus Besorgniss, in den Sabellianismus zurückzufallen, suchten die Semiarianer [2]), und mit ihnen auch *Cyrill* von Jerusalem [3]) und *Euseb* von Cäsarea [4]) den Ausdruck ὁμοούσιος zu vermeiden, wenn gleich die Erstgenannten, den strengen Arianern (Aëtianern, Eunomianern) [5]) gegenüber, eine *Aehnlichkeit* (τὸ ὁμοιούσιον) des Sohnes mit dem Vater behaupteten. Dagegen fielen *Marcell* von Ancyra und dessen Schüler *Photin* von Sirmium vor lauter Widerspruch gegen das Arianische, der Hauptsache nach, in den Sabellianismus zurück, den sie jedoch durch die genauere Unterscheidung der Begriffe Logos und Sohn Gottes einigermaassen modificirten und gegen allen Schein des Patripassianismus sicher stellten [6]).

[1]) Die Nothwendigkeit, aber auch die Schwierigkeit, beide Klippen zu vermeiden, macht *Chrysostomus* anschaulich, de sacerdotio IV, 4 sub finem: Ἄν τε γὰρ μίαν τις εἴπῃ θεότητα, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ παράνοιαν εὐθέως εἵλκυσε τὴν φωνὴν ὁ Σαβέλλιος· ἄν τε διέλῃ πάλιν, ἕτερον μὲν τὸν Πατέρα, ἕτερον δὲ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ἕτερον εἶναι λέγων, ἐφέστηκεν Ἄρειος, εἰς παραλλαγὴν οὐσίας ἔλκων τὴν ἐν τοῖς προσώποις

διαφοράν. Δεῖ δὲ καὶ τὴν ἀσεβῆ σύγχυσιν ἐκείνου καὶ τὴν μανιώδη τούτου διαίρεσιν ἀποστρέφεσθαι καὶ φεύγειν, τὴν μὲν θεότητα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος μίαν ὁμολογοῦντας, προστιθέντας δὲ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις. Οὕτω γὰρ ἀποτειχίσαι δυνησόμεθα τὰς ἀμφοτέρων ἐφόδους.

[2]) Häupter der Semiarianer (ὁμοιουσιασταί, ἡμιάρειοι) sind *Basilius* von Ancyra und *Georgius* von Laodicea. Vgl. das Symbol der Synode von Ancyra (358) bei Athan. de syn. §. 41. *Münscher, v. Cölln* S. 222.

[3]) *Cyrill* Cat. XVI, 24. Er verwirft überhaupt die allzuspitzigen Speculationen, und meint, es reiche hin zu glauben: Εἷς θεὸς ὁ Πατήρ· εἷς κύριος, ὁ μονογενὴς αὐτοῦ υἱός· ἓν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁ παράκλητος. Man soll nicht über die Schrift hinausgehen, auf der via regia bleiben, weder zur Rechten noch zur Linken weichen, μήτε διὰ τὸ νομίζειν τιμᾶν τὸν υἱὸν, πατέρα αὐτὸν ἀναγορεύσωμεν, μήτε διὰ τὸ τιμᾶν τὸν πατέρα νομίζειν, ἕν τι δημιουργημάτων τὸν υἱὸν ὑποπτεύσωμεν, XI, 17. Statt ὁμοούσιος will er lieber setzen ὅμοιος κατὰ πάντα, IV, 7; doch s. die varr. lect. bei *Touttée* p. 54, und *Münscher, von Cölln* S. 226. Socr. IV, 25. Die Mitte zwischen der sabellianischen und arianischen Vorstellung will auch *er* festgehalten wissen IV, 8: Καὶ μήτε ἀπαλλοτριώσῃς τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν, μήτε συναλοιφὴν ἐργασάμενος υἱοπατορίαν πιστεύσῃς κτλ. Vgl. XVI, 4, und *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 170.

[4]) *Eusebius* h. e. I, 2 nennt den Sohn τὸν τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελον, τὸν τῆς ἀῤῥήτου γνώμης τοῦ πατρὸς ὑπουργὸν, τὸν δεύτερον μετὰ τὸν πατέρα αἴτιον u. s. w. Im Panegyricus X, 1 nennt er ihn gleichfalls τῶν ἀγαθῶν δεύτερον αἴτιον, worüber er von den Orthodoxen hart getadelt wird *), dann aber wieder αὐτόθεος, X, 4. Ueber die dem Euseb geläufige Zusammensetzung mit αὐτό vgl. die demonstr. evang. IV, 2. 13, und *Heinichen* a. a. O. S. 223. In demselben Buche V, 1 p. 215 findet sich auch wieder eine Unterordnung des Sohnes, obwohl er ihn IV, 3 p. 149 zwar als υἱὸν γεννητόν, aber doch als πρὸ χρόνων αἰωνίων ὄντα καὶ προόντα καὶ τῷ πατρὶ ὡς υἱὸν διαπαντὸς συνόντα bezeichnet; freilich auch wieder ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἀνεκφράστου καὶ ἀπερινοήτου βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενον. Das Weitere bei *Münscher, von Cölln* p. 227—229 und Handb. III, S. 427 ff. *Martini*, Eusebii Cæsar. de divinitate Christi sententia, Rost. 1795. 4. †*Ritter*, Eus. Cæs. de divinitate Christi placita, Bonn 1823. 4. *Baur*, Trin. I, S. 472 ff. *Hænell*, de Eusebio Cæs. relig. christ. defensore. *Dorner* S. 792 ff.: «*Sein Lehrbegriff ist eine schillernde Gestalt, ein Spiegel der unaufgelösten Aufgaben der Kirche jener Zeit.*» Vgl. auch *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 167.

[5]) Ueber die strengen Arianer: *Aëtius* zu Antiochien, *Eunomius*, Bischof von Cycicum, und *Acacius*, Bischof von Cäsarea in Palästina, vgl. Philostorg. III. IV. Epiph. hær. 76, 10. Ueber Eunomius und dessen

*) Vgl. das Scholion in dem Cod. Med. (bei *Vales* und *Heinichen* III, p. 219): Κακῶς κἀνταῦθα θεολογεῖς, Εὐσέβιε, περὶ τοῦ συνανάρχου καὶ συναϊδίου καὶ συμποιητοῦ τῶν ὅλων υἱοῦ τοῦ θεοῦ, δεύτερον αὐτὸν ἀποκαλῶν αἴτιον τῶν ἀγαθῶν, συναίτιον ὄντα καὶ συνδημιουργὸν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων, καὶ ὁμοούσιον, und das neuere in dem Cod. Mazarin. ebend.

Schriften und Meinungen s. *Klose* a. a. O. *Neander,* KG. II, 2 S. 852 ff. Vgl. *Dorner* I, 3 S. 853 ff. *Baur,* Trin. I, S. 360 ff. *Meier* I, S. 176 ff.

[6]) Die Meinungen des *Marcellus* (gest. um 374) sind theils aus den Fragmenten seiner Schrift gegen Asterius (de subjectione Domini, von *Rettberg* u. d. T.: Marcelliana, herausg. Gött. 1794. 8.), theils aus den Schriften der Gegner, Euseb (κατὰ Μαρκέλλου libb. II, und περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας) und Cyrill von Jerusalem (Cat. XV, 27. 33), theils endlich aus seinem eigenen Schreiben an den römischen Bischof Julius (Epiph. hær. 72, 2) zu erkennen. Uebrigens sind die Urtheile der Orthodoxen über Marcellus getheilt, indem sich Athanasius, wo nicht bestimmt zu seinen Gunsten, doch sehr mild und vorsichtig (διὰ τοῦ προσώπου μειδιάσας, Epiph. hær. 72, 4) über ihn äusserte, während Basilius d. Gr. (nach Epiph. 69, 2 und 263, 5) und die meisten der übrigen Orientalen auf seiner Verdammung bestanden; die Spätern betrachteten ihn meist als Häretiker, vgl. *Montfaucon,* diatribe de causa Marcelli Ancyrani (in collect. nova Patr. Par. 1707. T. II, p. LI). *Klose* S. 21—25. *Gieseler* I, S. 342. Anm. Schon auf der nic. Synode hatte Marcellus das ὁμοούσιος vertheidigt, und wenn er nun durch den Gang, den der Streit seither genommen, und besonders durch seine Polemik gegen den arianischen Sophisten Asterius dem Sabellianismus näher gerückt wurde, so konnte dies geschehen, ohne dass er sich dessen bewusst ward, vgl. *Baumg.-Crus.* I, S. 277. 278. Die Lehre selbst betreffend, so ging Marcellus auf den alten Unterschied von λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός zurück: er dachte sich denselben das einemal ἡσυχάζων in Gott, und dann wieder als eine von ihm ausgehende ἐνέργεια δραστική. Er steht insofern zwischen dem Sabellianismus und der nicäischen Lehre in der Mitte, als er gegen jene τρίας ἐκτεινομένη καὶ συστελλομένη die Realität des Logos, der ihm nicht blosse Benennung ist, festhält, gegen diese aber den Begriff der *Zeugung* (als der Gottheit des Logos zu nahe tretend) verwirft. Eben dadurch suchte er auch dem Ausdruck υἱὸς θεοῦ wieder die ältere, historische Bedeutung zu vindiciren, nach welcher unter dem Sohne der historische Christus in seiner persönlichen Erscheinung, nicht aber der vorweltliche Logos verstanden werden sollte, auf den sich der Begriff der Zeugung nicht anwenden lasse. — Dasselbe that, und wohl noch schärfer, sein Schüler *Photin*, Bischof von Sirmium (durch schlechten Witz der Gegner Σκοτεινός genannt), gest. um 376, dessen Lehre in der obengenannten Formula μακρόστιχος, sowie auch auf dem Concil zu Mailand (346) verworfen wurde. Er selbst ward auf dem Concil zu Sirmium (351) seines Amts entsetzt. Die Partei erhielt sich bis unter Theodos d. Gr. Aus den Schriften über ihn: von Athan. de syn. §. 26. Socr. II, 19. Epiph. hær. 70. Hilarius (fragm. u. de synodis), Marius Mercator (Nestorii sermo IV.), Vigil. Tapsens. (dialogus), lässt sich nicht mit voller Sicherheit erkennen, wie weit Photin von seinem Lehrer abgewichen oder demselben treu geblieben sei. Vgl. darüber *Münscher,* Handb. III, S. 447. *Neander* II, 2 S. 908. *Baumg.-Crus.* S. 279. *Gieseler* I, S. 342. *Hase,* KG. 5. Aufl. S. 107. *Klose* S. 66 ff. Auch *er* nahm den Logos (nicht aber den Sohn) für gleich ewig mit dem Vater und bediente sich zur Bezeich-

nung der Einheit beider des Ausdrucks λογοπάτωρ, wie Sab. υἱοπάτωρ gebrauchte; den Namen «Sohn Gottes» legte er erst Christo seit der Menschwerdung bei. Der Unterschied zwischen Marcell und ihm bestand wohl nur darin, dass Photin die Christologie mehr nach der negativen Seite hin ausbildete, und demnach die Verbindung des Logos mit dem historischen Christus sich weniger innig dachte, als sein Lehrer, weshalb auch seine Anhänger Homuncionitæ genannt wurden (nach Mar. Mercator bei *Klose* S. 76), so dass Photin mehr das Correlat zu Paul von Samosata, Marcell das zu Sabellius bilden würde. Uebrigens ist nicht zu übersehen: «*wie wenig die Lehrer der damaligen Zeit in die von diesen beiden Männern versuchte Unterscheidung der Ausdrücke Logos und Sohn Gottes sich zu finden wussten.... Sie fahren immer fort, auch bei Bestreitung ihrer Gegner dieselben zu verwechseln, was ihnen allerdings leicht machte, aus den Sätzen derselben gefährliche und ungereimte Folgerungen zu ziehen, was aber doch zugleich ihren Gegengründen eine schiefe Richtung geben musste, wodurch sie den grössten Theil ihres Gewichtes verloren*» *Münscher*, Handb. a. a. O. Vgl. indessen *Dorner* I, 3 S. 864 ff. *Baur*, Trin. I, S. 525 ff. *Meier* I, S. 160 ff. (besonders über das umgekehrte Verhältniss, in welchem Photin zu seinem Lehrer stand in Beziehung auf das Christologische).

§. 93.

Gottheit des heiligen Geistes.

Das nicäische Symbolum hatte über den heil. Geist nichts Näheres bestimmt [1]). Während *Lactanz* seiner Zeit noch Wort und Geist identificirte [2]), fassten andere Lehrer, wenn sie gleich die Gottheit des Sohnes unzweideutig lehrten, dennoch den Geist als blosse Kraft und als Geschenk Gottes oder wagten wenigstens nichts Näheres über ihn zu bestimmen [3]). Folgerichtig von seinen Vordersätzen aus, behauptete dagegen *Athanasius* die Gottheit des heil. Geistes [4]), und an ihn schlossen sich *Basilius der Grosse* und die beiden *Gregore* an [5]). Endlich erliess in Beziehung auf die Pneumatomachen (Macedonianer) [6]) die Synode von Constantinopel, unter dem Einfluss des *Gregor* von Nazianz, genauere Lehrbestimmungen über den heiligen Geist, worin zwar das ὁμοούσιον dem wörtlichen Ausdruck nach fehlte, die aber gleichwohl dazu beitrugen, ihn, als den vom Vater

Ausgehenden, dem Vater und Sohne an Ehre und Macht in jeder Weise gleichzustellen [7]).

[1]) Zwar forderte der Gegensatz gegen *Arius* auch hier eine genauere Bestimmung; denn nach Athan. orat. I, §. 6 stellte dieser den Geist in eben dem Grade unter den Sohn, als er den Sohn unter den Vater stellte, und betrachtete den Geist als das erste der durch den Sohn hervorgebrachten Geschöpfe. Allein es schien nicht räthlich, die streitige Materie durch das Hineinziehen der Gottheit des Geistes noch mehr zu verwickeln, da doch wohl manche der nicäischen Väter, die das Homousion in Beziehung auf den Sohn sich gefallen liessen, Anstand würden genommen haben, es auf den Geist auszudehnen. S. *Neander*, KG. II, 2 S. 892.

[2]) Siehe oben §. 87, Note 1.

[3]) Es gab hier wieder zwei Wege, wovon der eine in den Sabellianismus zurückführte, und der andere den Arianismus fortsetzte. Wenn *Lactanz* den Sohn (arianisch) vom Vater trennt, so verschwindet ihm dagegen (sabellianisch) der Geist im Sohne; und dies begegnete auch den einen von den übrigen Lehrern, während die andern auch den Geist als eine Hypostase fassten, aber ihn (arianisch) dem Vater und dem Sohne unterordneten. *Gregor* von Nazianz giebt uns in der ums Jahr 380 verfassten fünften theologischen Rede (de Spir. S. orat. XXXI, p. 559) einen Ueberblick der verschiedenen Ansichten seiner Zeit: «Von den Weisen unter uns halten einige den heiligen Geist für eine Wirkung (ἐνέργεια), andere für ein Geschöpf, andere für Gott selbst, und wieder andere wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der heiligen Schrift, weil *sie* nichts Genaueres darüber bestimme.» Zu den letztern gehörte *Eustathius* von Sebaste, der bei Anlass der macedonianischen Streitigkeit (Socr. II, 45) sagte: Ἐγὼ οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἱροῦμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι. Vgl. *Ullmann*, Gregor von Nazianz, S. 380. *Neander*, KG. II, 2 S. 892. *Euseb* von Cäsarea ordnete den Geist um so mehr dem Vater und dem Sohne unter, als er schon zu einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater geneigt war. Ihm ist der Geist die erste der vernünftigen Naturen, gehört aber gleichwohl zur Trias, de theol. eccles. III, 3. 5. 6. *Hilarius* beruhigte sich, obwohl er den Ausdruck «*Gott*» als Bezeichnung des heil. Geistes nicht in der Schrift fand, damit (de trin. lib. XII, c. 55), dass, was die Tiefen der Gottheit erforsche, auch göttlich sein müsse: Tuum est, quicquid te init; neque alienum a te est, quicquid virtute scrutantis inest. Vgl. de trin. II, 29: De spiritu autem sancto nec tacere oportet, nec loqui necesse est, sed sileri a nobis eorum causa, qui nesciunt, non potest. Loqui autem de eo non necesse est, quia de patre et filio auctoribus confitendum est, et quidem puto an sit, non esse tractandum. Est enim, quandoquidem donatur, accipitur, obtinetur, et qui confessioni patris et filii connexus est, non potest a confessione patris et filii separari. Imperfectum enim est nobis totum, si aliquid desit a toto. De quo si quis intelligentiæ nostræ sensum requirit, in Apostolo legimus

ambo: Quoniam estis, inquit, filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra clamantem: Abba pater. Et rursum: Nolite contristare Spir. S. Dei, in quo signati estis... Unde quia est et donatur et habetur et Dei est, cesset hinc sermo calumniantium, cum dicunt, per quem sit et ob quid sit, vel qualis sit. Si responsio nostra displicebit, dicentium, per quem omnia et in quo omnia sunt, et quia spiritus est Dei, donum fidelium: displiceant et apostoli et evangelistæ et prophetæ, hoc tantum de eo quod esset loquentes, et post hæc pater et filius displicebit. Auch das soll man sich nicht irre machen lassen, dass in der Schrift bisweilen der Vater und der Sohn Geist heissen. «*Es herrscht bei ihm die grösste Verwirrung zwischen dem Deus Spiritus, Dei Spiritus und Spir. S., und er kommt, obgleich ihm die besondere Subsistenz des Geistes feststeht, doch nicht darüber hinaus, dass er ein donum, ein munus sei*» *Meier,* Trin.-Lehre 1, S. 192. — Auch *Cyrill* von Jerusalem sucht alle weitern, in der Schrift nicht mehr enthaltenen Bestimmungen über den heiligen Geist zu vermeiden, ob er ihn gleich bestimmt von den Geschöpfen unterscheidet und ihn als ein unabtrennbares Glied der Trinität ansieht, wobei er übrigens vorzüglich das praktische Moment heraushebt, im Gegensatz gegen die falsche Begeisterung häretischer Schwärmerei, Cat. 16 u. 17 *).

[4]) *Athanasius* (epp. 4 ad Serap.) suchte gegen die, welche den heiligen Geist als ein κτίσμα oder für den ersten der πνευμάτων λειτουργικῶν erklärten (τροπικοί, πνευματομαχοῦντες), zu zeigen, wie man nur dann dem Arianismus vollkommen entsage, wenn man in der Trias nichts dem Wesen Gottes Fremdartiges (ἀλλότριον ἢ ἔξωθεν ἐπιμιγνύμενον), sondern nur ein mit sich selbst übereinstimmendes, ein sich selbst gleiches Wesen anerkenne. Τριὰς δέ ἐστιν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνον καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθείᾳ καὶ ὑπάρξει τριάς (ep. I, 28 p. 677). Er berief sich sowohl auf die Aussprüche der heil. Schrift, als auf die des christlichen Bewusstseins. Wie könnte das, was durch nichts anderes geheiligt wird, was selbst Quelle aller Heiligung für alle Geschöpfe ist, mit *den* Wesen gleichartig sein, welche durch dasselbe geheiligt werden? In dem heil. Geiste empfangen wir die Gemeinschaft mit Gott, die Theilnahme an einem göttlichen Leben; dies könnte aber nicht der Fall sein, wenn der heil. Geist ein Geschöpf wäre. So gewiss wir durch ihn des göttlichen Wesens theilhaft werden, so gewiss muss er selbst mit dem göttlichen Wesen Eins sein (εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι), ep. I ad Serap. §. 24, p. 672. 673. *Neander* a. a. O. S. 895. *Meier,* Trin.-Lehre I, S. 187 ff.

[5]) *Basilius der Gr.* verfasste auf eine besondere Veranlassung hin seine Schrift de Spiritu S. an den Bischof Amphilochius von Iconium (womit zu vgl. ep. 189; homilia de fide, T. II, p. 132; hom. contra Sab.

---

*) Wie *ein* Regen die verschiedenartigsten Blumen (Rosen und Lilien) befruchtet, so entfalten sich viele Gaben unter dem Einfluss des *einen* Geistes u. s. w. Cat. XVI, 12. Er ist τίμιον, τὸ ἀγαθόν, μέγας παρὰ Θεοῦ σύμμαχος καὶ προστάτης, μέγας διδάσκαλος ἐκκλησίας, μέγας ὑπερασπιστὴς ὑπὲρ ἡμῶν u. s. w. ibid. c. 19. Seine Herrlichkeit geht deshalb über die aller Engel, c. 23.

T. II, p. 195). Auch *er* war dafür, dass man den Geist *Gott* nenne, und berief sich sowohl auf Schriftstellen, als auf die Taufworte, in denen der Geist zum Vater und Sohn das dritte Glied bildet; doch legte er auf diese ausdrückliche Benennung kein sonderliches Gewicht, sondern war zufrieden, wenn man den Geist nur nicht den Geschöpfen beizählte, sondern ihn für unzertrennlich hielt vom Vater und vom Sohne; namentlich hob er auch die praktische Bedeutung des heiligen Geistes (zur Heiligung der Menschen) in beredter Weise heraus, de Spir. S. c. 16: Τὸ δὲ μέγιστον τεκμήριον τῆς πρὸς τὸν πατέρα καὶ υἱὸν τοῦ πνεύματος συναφείας, ὅτι οὕτως ἔχειν λέγεται πρὸς τὸν Θεὸν, ὡς πρὸς ἕκαστον ἔχει τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἡμῖν (1 Cor. 2, 10. 11). Gegen den Einwand, dass doch der Geist eine *Gabe* genannt werde, macht er bemerklich, dass auch der Sohn eine *Gabe Gottes* sei, ibid. c. 24. Vgl. *Klose*, Basilius d. Gr. S. 34 ff. Sein Bruder, *Gregor* von Nyssa, geht im zweiten Capitel seiner grössern Katechese von ähnlichen Vorstellungen aus wie Lactanz, dass mit dem *Worte* auch der *Geist* (Hauch) verbunden sein müsse, da dies schon beim Menschen der Fall sei. Nur aber identificirt er nicht, wie Lactanz, Wort und Geist, sondern hält beide aus einander. Der Geist darf nicht als etwas Fremdes, in die Gottheit Einströmendes gedacht werden (vgl. Athanas.); auch würde die Herrlichkeit der göttlichen Allmacht herabgezogen, wenn wir uns seinen Geist dem unsern ähnlich dächten. «Sondern wir stellen uns vor, dass diese *wesentliche, in einer besondern Hypostase sich darstellende Kraft* weder von der Gottheit, in der sie ruht, noch von dem göttlichen Worte, dem sie folgt, geschieden werden könne; dass sie auch nicht aufhöre, sondern wie das göttliche Wort selbstständig (αὐτοκίνητον), überall das Gute wählend und bei jedem Entschlusse ihn auszuführen mächtig sei.» Vgl. *Rupp,* Gregor von Nyssa, S. 169. 170. — Mit diesen beiden Männern stimmte auch *Gregor* von Nazianz, obwohl er sich der Schwierigkeiten, die sich zu seiner Zeit dem Dogma entgegenstellten, wohl bewusst war. Er erwartete den Einwurf, dass man einen θεὸν ξένον καὶ ἄγραφον einführe (orat. XXX, 1 p. 556. *Ullmann* S. 384); auch sah er wohl ein, dass die Lehre, um die es sich handelte, nicht so bestimmt in der heiligen Schrift enthalten sei, und meinte deshalb, man müsse sich über den Buchstaben erheben *). Dabei hilft ihm die Idee einer stufenweisen Offenbarung, womit ihm eine naturgemässe Entfaltung der Trinität zusammenhängt. «Das A. Test. verkündigte den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler; das N. Test. offenbart den Sohn, aber es deutet die Gottheit des Geistes nur an; jetzt aber ist der Geist unter uns und giebt sich uns deutlicher zu erkennen; denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so

---

*) Vgl. *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 190: «*Der Mangel an hinreichend bestimmten Erklärungen der Schrift war ein Haupthinderniss für die Anerkennung der Homousie des Geistes. Die Beweisführung aus der Tiefe des christlichen Bewusstseins schien, besonders bei der damaligen Richtung des Orients, Vielen zu gewagt; man hegte Bedenken, ohne klare Aussprüche Christi und der Apostel dem h. Geiste Gleichheit des Wesens und der Anbetung zuzugestehen*».

lange die des Sohnes noch nicht angenommen war, die des Geistes noch dazu aufzubürden.» Gregor rechnete die Lehre vom heil. Geiste unter die Joh. 16, 12 angedeuteten Lehren, und empfahl deshalb Lehrweisheit im Vortrag dieses Dogma's. Er selbst entwickelte seine Lehre hauptsächlich im Kampfe gegen Macedonius, und zeigte, ihm gegenüber, wie der heilige Geist weder eine blosse Kraft, noch ein Geschöpf sei und wie also nichts anderes übrig bleibe, als dass er Gott selbst sei. Das Weitere bei *Ullmann* S. 378 ff.

[6]) Der Ausdruck *Pneumatomachen* ist ein allgemeiner und begreift die strengen Arianer eo ipso in sich. Nun aber leugneten auch die *Semiarianer*, die in der Lehre vom Sohne sich der orthodoxen Vorstellung näherten, die Gottheit des Geistes, und unter ihnen zeichnete sich *Macedonius*, Bischof von Constantinopel (341—360) aus. Von ihm sagt Sozom. IV, 27: Εἰσηγεῖτο δὲ τὸν υἱὸν θεὸν εἶναι, κατὰ πάντα τε καὶ κατ' οὐσίαν ὅμοιον τῷ πατρί· τό τε ἅγιον πνεῦμα ἄμοιρον τῶν αὐτῶν πρεσβείων ἀπεφαίνετο, διάκονον καὶ ὑπηρέτην καλῶν. Theodoret II, 6 setzt hinzu: dass er den Geist geradezu ein Geschöpf genannt habe. Später hiess die Meinung auch die *marathonianische*, von dem Bischof *Marathonius* in Nikomedien *). Auch nach der Verdammung durch das zweite ökumen. Concil erhielten sich die Macedonianer in Phrygien bis ins fünfte Jahrhundert, wo *Nestorius* sie bekämpfte. Die Einwendungen, welche die Macedonianer theils wirklich gegen die Gottheit des Geistes machten, theils ihnen aber auch von den Gegnern aufgebürdet wurden, sind folgende: «Der heil. Geist ist entweder gezeugt oder ungezeugt; ist er ungezeugt, so haben wir zwei ursprungslose Wesen (δύο τὰ ἄναρχα), nämlich den Vater und den Geist; ist er aber gezeugt, so muss er es entweder vom Vater oder vom Sohn sein; ist er es vom Vater, so giebt es zwei Söhne in der Trias und somit Brüder (wo dann wieder die Frage entstehen kann, ob einer älter als der andere, oder ob sie Zwillinge seien?!); ist er aber vom Sohne gezeugt, so haben wir einen Gott-Enkel (θεὸς υἱωνός)» u. s. w. Greg. orat. XXXI, 7 p. 560, vgl. Athanas. ep. I. ad Serapion. c. 15. Einfach bemerkt dagegen *Gregor:* dass eben auf den Geist nicht der Begriff der Zeugung, sondern der ἐκπόρευσις anzuwenden sei, nach Joh. 15, 26, und diese sei in ihrer Art so unbegreiflich, wie die Zeugung des Sohnes. Verwandt mit diesen Einwürfen ist auch der, dass dem Geist etwas mangele, wenn er nicht Sohn sei. Den meisten Anhalt hatten sie indessen in dem Mangel an beweisenden Schriftstellen. Vgl. *Ullmann* S. 390. 391.

[7]) Τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Vgl. §. 91, Note 4.

---

*) Die Anhänger derselben scheinen besonders um Lampsakus sehr zahlreich gewesen zu sein, s. *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 192.

§. 94.

Ausgang des heiligen Geistes.

J. G. Walch, historia controversiæ Græcorum Latinorumque de processione Spir. S., Jenæ 1751. 8. *Chr. Matth. Pfaff*, historia succincta controversiæ de processione Spir. S., Tub. 1749. 4.

Auch die constantinopolitanische Formel hatte jedoch die Sache noch nicht zum Abschluss gebracht; denn war auch das Verhältniss des Geistes zur Trinität festgestellt, so blieb jetzt noch das besondere Verhältniss zum Vater und zum Sohne zu bestimmen übrig. Indem die Formel besagte, dass der Geist vom Vater ausgehe, negirte sie zwar nicht ausdrücklich das Ausgehen vom Sohn, konnte es aber doch zu negiren scheinen. Durch die Behauptung aber, der Geist gehe *nur* vom Vater aus und nicht vom Sohn, konnte abermals der Schein einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater entstehen, während die Behauptung, er gehe aus vom Vater *und* vom Sohne, den Geist in eine grössere Abhängigkeit (von Zweien nämlich statt von Einem) zu stellen schien: so dass das Streben, dem Sohne die volle Gottheit zu vindiciren, leicht der Gottheit des Geistes zu nahe trat, und umgekehrt das Streben, dem Geiste eine grössere Selbstständigkeit zu geben, die Bedeutung des Sohnes in den Schatten stellte. Die griechischen Lehrer *Athanasius*, *Basilius der Gr.*, *Gregor* von Nyssa u. A. behaupteten das Ausgehen vom Vater, ohne das Ausgehen vom Sohne bestimmt zu leugnen [1]). *Epiphanius* hingegen leitete den Geist vom Vater und Sohn ab. Mit ihm stimmte auch *Marcell* von Ancyra überein [2]), während *Theodor* von Mopsvheste und *Theodoret* auf keine Weise zugeben wollten, dass der Geist dem Sohne irgendwie sein Dasein verdanke [3]), was sie namentlich dem *Cyrill* von Alexandrien gegenüber [4]) aussprachen. Die Abendländer, unter ihnen *Augustin* [5]),

lehrten ein Ausgehen vom Vater und vom Sohne, und diese Lehre setzte sich dergestalt fest im Abendlande, dass auf der dritten Synode von Toledo 589 zu dem constantinopolitanischen Symbolum der Zusatz *filioque* gemacht und damit der dogmatische Grund zu einem Schisma zwischen beiden Kirchen gelegt wurde [6]).

[1]) Nach der herrschenden Anschauungsweise wurde der Vater betrachtet als das alleinige wirksame Princip (μία ἀρχή), von dem alles andere abgeleitet sei, von welchem der Sohn erzeugt worden und von dem der heilige Geist ausgehe, der durch den Sohn und im heiligen Geist alles wirke. Diese Formel, dass der heilige Geist vom Vater ausgehe, wurde besonders hervorgehoben gegen die Pneumatomachen. Die Antithese gegen sie lautete dahin, «*dass der heilige Geist nicht auf eine abhängige Weise sein Wesen vom Sohn ableite, sondern sich auf gleich unmittelbare Weise zum Vater, als zur gemeinsamen Grundursache verhalte, dass, wie der Sohn vom Vater gezeugt sei, also der heilige Geist vom Vater ausgehe*» *Neander* II, S. 897.

[2]) *Epiphanius* Ancor. §. 9, nachdem er die Gottheit des Geistes unter anderm aus Act. 5, 3 bewiesen (ἄρα θεὸς ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα), ohne ausdrücklich zu sagen: ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ υἱοῦ. Vgl. Ancor. 8: Πνεῦμα γὰρ Θεοῦ καὶ πνεῦμα τοῦ πατρὸς καὶ πνεῦμα υἱοῦ, οὐ κατά τινα σύνθεσιν, καθάπερ ἐν ἡμῖν ψυχὴ καὶ σῶμα, ἀλλ' ἐν μέσῳ πατρὸς καὶ υἱοῦ, ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, τρίτον τῇ ὀνομασίᾳ. *Marcell* folgerte aus der Annahme, dass der Geist vom Vater und Sohne zugleich ausgehe, die Einerleiheit der letztern im sabellianischen Sinne. Euseb. de eccles. theol. III, 4 p. 168 (bei *Klose* über Marcell S. 47). Ueber *Photins* Ansicht s. *Klose* ebend. S. 83.

[3]) *Theodor* von Mopsvh. bekämpft in seinem Glaubensbekenntniss (bei *Walch,* bibl. symb. p. 204) die Ansicht, welche den Geist darstellt als διὰ τοῦ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός. Vgl. *Theodorets* Meinung in Cyrills Anathematismen IX, Opp. V, p. 47.

[4]) *Cyrill* verdammt die, welche leugnen, dass der heil. Geist ein Eigenthum Christi sei, wogegen *Theodoret* wieder bemerkte: wenn damit gesagt werden soll, dass der heilige Geist von gleichem Wesen (ὁμοούσιος) mit dem Sohne Gottes sei und von dem Vater ausgehe, so sei dies zuzugeben; wenn aber damit gesagt werden soll, dass er *aus* dem Sohne oder *durch* den Sohn sein Dasein habe, so sei dies nach Joh. 15, 26. 1 Cor. 2, 12 zu verwerfen. Vgl. *Neander* a. a. O. S. 900.

[5]) *Augustin* tract. 99 in evang. Joh.: A quo autem habet filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spir. S. Et per hoc Spir. S. ut etiam de filio procedat, sicut procedit de patre, ab ipso habet patre. Ebend.: Spir. S. non de patre procedit in filium et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit, quamvis hoc filio Pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. De trin. 4, 20: Nec

possumus dicere, quod Spir. S. et a filio non procedat, neque frustra idem Spir. et Patris et Filii Spir. dicitur.

[6]) Schon als der westgothische König Rekkared von der arianischen Lehre zur katholischen übertrat, kam der Beisatz vor, und die angeführte Synode sprach dann vollends die Verdammniss über die aus, welche nicht glaubten, dass der Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe; bei *Mansi* IX, p. 984.

§. 95.

Abschluss der Trinitätslehre.

In dem Maasse, als die Gottheit des Geistes und die des Sohnes näher bestimmt wurden, galt es auch, das Verhältniss der Personen unter einander und zum Wesen Gottes an sich genauer zu bestimmen, und den kirchlichen Sprachgebrauch festzusetzen. Diesem Sprachgebrauch gemäss, auf welchen *Athanasius*, *Basilius*, die beiden *Gregore* in der griechischen, *Hilarius*, *Ambrosius*, *Augustin* und *Leo der Grosse* in der lateinischen Kirche den meisten Einfluss übten, bezeichnet die *οὐσία* (essentia, substantia) das dem Vater, Sohn und Geist Gemeinsame; die *ὑπόστασις* dagegen (persona) das Individuelle, Unterscheidende [1]). Jede Person hat eine Eigenthümlichkeit (*ἰδιότης*), wodurch sie sich, unbeschadet der Wesensgleichheit, von den andern unterscheidet. So kommt dem Vater zu das Nichtgezeugtsein (*ἀγεννησία*), dem Sohne das Gezeugtsein (*γέννησις*), dem heiligen Geiste das Ausgehen (*ἐκπόρευσις*, *ἔκπεμψις*) [2]). Indem *Augustin* alle übrigen Unterscheidungen, welche eine frühere Zeit zwischen den Personen gemacht hatte, aufhob, und das, was sonst einzelnen Personen war zugetheilt worden, namentlich die Schöpfung, auf die dreieinige Gottheit bezog, reinigte er das Dogma vollends von den ältern Resten der Subordination, konnte aber bei der Zurückführung der Personen auf göttliche Relationen den Schein sabellianischer

Auffassung nicht ganz vermeiden [3]). *Boëthius* und Andere folgten ihm darin [4]).

[1]) Der Ausdruck πρόσωπον, der eigentlich dem «*persona*» im Lateinischen entsprochen hätte, während ὑπόστασις wortgenau substantia heisst, ward aus Furcht vor sabellianischen Consequenzen vermieden; doch wurde ὑπόστασις noch bisweilen mit οὐσία verwechselt, für das auch φύσις gebraucht ward, z. B. von *Gregor* von Naz. orat. XXIII, 11 p. 431; XXXIII, 16 p. 614; XIII, 11 p. 431; ep. 1 ad Cledonium p. 739, ed. Lips. (b. *Ullmann* S. 355, Anm. 1. u. S. 366, Anm. 1). Und ebenso bezeichnen dem Gregor ὑπόστασις und πρόσωπον bisweilen noch dasselbe, obwohl er den Gebrauch des erstern vorzieht, orat. XX, 6 p. 379. *Ullmann* S. 356, Anm. 3. Am schärfsten wohl finden wir diese Unterscheidung bei *Basilius*, ep. 236, 6 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 242. 243): Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον· οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον. Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδιδόναι· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσαν, ἵν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἡ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχῃ κτλ. Vgl. Greg. Naz. orat. XXIX, 11 p. 530 (b. *Ullmann* S. 355, Anm. 3), und orat. XLII, 16 p. 759 (b. *Ullmann* S. 356, Anm. 3), wo der Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις scharf hervorgehoben wird.

[2]) Greg. Naz. orat. XLI, 9: Πάντα ὅσα ὁ πατὴρ, τοῦ υἱοῦ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας· πάντα ὅσα ὁ υἱὸς, τοῦ πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως κτλ. Orat. XXV, 16: Ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις, doch wurden auch die Ausdrücke ἰδιότης und ὑπόστασις bisweilen gleichbedeutend gebraucht, z. B. Greg. Naz. orat. XXXIII, 16 p. 614. *Ullmann* S. 357.

[3]) *Augustin* contra serm. Arian. c. 2, no. 4 (Opp. T. VIII): Unus quippe Deus est ipsa trinitas, et sic unus Deus, quomodo unus creator. — Auch die Theophanien, die man sonst dem Logos zugeschrieben, bezog er auf die ganze Trinität, wofür ihm die drei Männer, die dem Abraham erschienen sind, als Beweis gelten, de trin. II, 18. Die Sendung des Sohnes selbst ist ihm nicht blos ein Werk des Vaters, sondern der ganzen Trinität. Nur der Vater ist ungesendet, weil ungezeugt (vgl. die Stellen bei *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 206 ff.). Die Unterschiede der Personen fasst Augustin nicht als Unterschiede des *Wesens*, sondern der *Relation*. Er selbst fühlt aber, dass die Sprache zur Bezeichnung nicht hinreiche, de trin. V, 10: Quum quæritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen: tres personæ, non ut illud diceretur, sed ne taceretur. Man darf die Personen ja nicht als Species fassen; denn man sagt nicht, tres equi seien unum animal, sondern tria animalia. Eher würde der Vergleich von drei Bildsäulen aus *einem* Golde passen; obwohl auch dieser Vergleich hinkt, da mit dem Begriff des Goldes nicht nothwendig der der Bildsäulen verbunden ist, und umgekehrt; l. c. VII, 11. Augustin knüpft seine Trinitätslehre an die Anthropologie an, streift aber durch die Vergleichung der drei Personen mit der memoria, dem intellectus und der

voluntas des Menschen (l. c. IX, 11. X, 10, 18. XV, 7) offenbar an den Sabellianismus; es entsteht der Schein von blossen Relationen ohne persönliche Gestaltung. Dagegen tritt die praktisch-religiöse Bedeutung des Dogma's am würdigsten heraus durch die Erinnerung an die sich mittheilende Natur einer neidlosen Liebe, de trin. IX, 2: Cum aliquid amo, tria sunt: ego et quod amo et ipse amor. Non enim amo amorem, nisi amantem amem: nam non est amor, ubi nihil amatur. Tria ergo sunt: amans et quod amatur et (mutuus) amor. Quid si non amem nisi meipsum, nonne duo erunt, quod amo et amor? Amans enim et quod amatur, hoc idem est, quando se ipse amat. Sicut amare et amari, eodem modo id ipsum est, cum se quisque amat. Eadem quippe res bis dicitur, cum dicitur: amat se et amatur a se. Tunc enim non est aliud atque aliud amare et amari, sicut non est alius atque alius amans et amatus. At vero amor et quod amatur etiam sic duo sunt. Non enim cum quisque se amat, amor est, nisi cum amatur ipse amor. Aliud est autem amare se, aliud est amare amorem suum. Non enim amatur amor, nisi jam aliquid amans, quia ubi nihil amatur, nullus est amor. Duo ergo sunt, cum se quisque amat, amor et quod amatur. Tunc enim amans et quod amatur unum est..... Amans quippe ad amorem refertur et amor ad amantem. Amans enim aliquo amore amat, et amor alicujus amantis est.... Retracto amante nullus est amor, et retracto amore nullus est amans. Ideoque quantum ad invicem referuntur, duo sunt. Quod autem ad se ipsa dicuntur, et singula spiritus, et simul utrumque unus spiritus, et singula mens et simul utrumque una mens. Cf. lib. XV.

[4]) *Boëthius* de trin. (ad Symmach.) c. 2: Nulla igitur in eo (Deo) diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo, atque idcirco nec numerus. Cap. 3: Deus vero a Deo nullo differt, nec vel accidentibus, vel substantialibus differentiis in subjecto positis distat; ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas; quare nec numerus; igitur unitas tantum. Nam quod tertio repetitur, Deus; quum Pater et Filius et Spir. S. nuncupatur, tres unitates non faciunt pluralitatem numeri in eo quod ipsæ sunt.... Non igitur si de Patre et Filio et Spir. S. tertio prædicatur Deus, idcirco trina prædicatio numerum facit..... Cap. 6: Facta quidem est trinitatis numerositas in eo quod est *prædicatio relationis*; servata vero unitas in eo quod est indifferentia vel substantiæ vel operationis vel omnino ejus, quæ secundum se dicitur, prædicationis. Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, atque ideo sola sigillatim proferuntur atque separatim quæ relationis sunt; nam idem Pater qui Filius non est, nec idem uterque qui Spir. S. Idem tamen Deus est, Pater et Filius et Spir. S., idem justus, idem bonus, idem magnus, idem omnia, quæ secundum se poterunt prædicari. — In den trivialsten Sabellianismus fällt Boëthius, wenn er drei Benennungen für dieselbe Sache: gladius, mucro, ensis, auf die Trinität anwendet, s. *Baur,* Trin. II, S. 34. — In schlagende Formeln zusammengefasst findet man die lateinische Orthodoxie bereits bei *Leo d. Gr.*, z. B. sermo LXXV, 3: Non alia sunt Patris, alia Filii, alia Spiritus S., sed omnia quæcunque habet Pater, habet

et Filius, habet et Spiritus S.; nec unquam in illa trinitate non fuit ista communio, quia hoc est ibi omnia habere, quod semper existere. LXXV, 1. 2: Sempiternum est Patri, coæterni sibi Filii sui esse genitorem. Sempiternum est Filio, intemporaliter a Patre esse progenitum. Sempiternum quoque est Spiritui Sancto, Spiritum esse Patris et Filii: ut nunquam Pater sine Filio, nunquam Filius sine Patre, nunquam Pater *et Filius* fuerint sine Spiritu Sancto, et omnibus existentiæ gradibus exclusis, nulla ibi persona sit anterior, nulla posterior. Hujus enim beatæ trinitatis incommutabilis deitas una est in substantia, indivisa in opere, concors in voluntate, par in potentia, æqualis in gloria. Vgl. die übrigen Stellen bei *Perthel*, Leo d. Gr. S. 138 ff.

§. 96.

Tritheismus. Tetratheismus.

Bei dem Auseinanderhalten der Personen hatte man sich zu hüten, dass der einheitliche Begriff der *οὐσία* nicht als blosser Gattungsbegriff und die *ὑπόστασις* nicht als ein Individuum gefasst wurde, das unter diesen Gattungsbegriff falle, was nothwendig die Vorstellung von drei Göttern hervorrief. Aber auch *der* Missverstand war abzuwehren, wonach bei der logischen Ueberordnung *Gottes* schlechthin (*αὐτόθεος*) über Vater, Sohn und Geist der Schein von *vier* Personen oder gar von vier Göttern entstehen konnte. Beides geschah. So erscheint an der Spitze der Tritheïten *Johannes Askusnages* zu Constantinopel [1]) und *Johannes Philoponus* zu Alexandrien [2]); zum Haupt der Tetratheïten (Tetraditen) wurde der monophysitische Patriarch von Alexandrien *Damianus* [3]) gestempelt, doch wohl nur aus falscher Consequenzmacherei.

[1]) *Johannes Askusnages* soll, vom Kaiser Justinian um seinen Glauben befragt, gesagt haben, er bekenne *eine* Natur des menschgewordenen Christus, in der Trinität aber drei Naturen, Wesen und Gottheiten. Dasselbe sollen die Tritheiten *Konon* und *Eugenius* vor dem Kaiser Justinus ausgesagt haben.

[2]) Die Meinung des *Philoponus* erhellt aus einem bei Joh. Damasc. aufbewahrten Fragment διαιτήτης (de hæresib. c. 83, p. 101 sqq. Phot. bibl. cod. 75. Niceph. XVIII, 45—48: bei *Münscher, v. Cölln* S. 251). Die φύσις ist ihm der Gattungsbegriff, unter welchen die Individuen

desselben Wesens gefasst werden. Wesen und Natur ist einerlei, Hypostase oder Person aber bezeichnet die besondere reale Existenz der Natur, was die Peripatetiker ἄτομον nennen, weil darin die Besonderung der Geschlechter und Arten aufhört. Vgl. *J. G. Scharfenberg,* de Joanne Philopono, Tritheismi defensore, Lips 1768 (comment. theol. ed. *Velthusen* etc. T. I.). *Trechsel,* in d. Stud. u. Krit. 1835, I. S. 95 ff. *Meier,* Trin.-Lehre I, S. 195 ff.

[3]) Im Streit mit Petrus von Kalliniko (Patriarch zu Antiochien) behauptete *Damianus*, der Vater sei zwar ein Anderer, der Sohn ein Anderer, der heil. Geist ein Anderer; aber keiner sei seiner Natur nach Gott (an sich); sondern sie hätten die subsistirende Gottheit nur gemeinschaftlich und jeder sei Gott, sofern er daran unzertrennlich Theil habe. — Die Damianiten hiessen auch Angeliten (von der Stadt Angelium), vgl. Niceph. XIII, 49. *Münscher, v. Cölln* S. 253. *Baumg.-Crus.* I, S. 364. *Meier*, Trin.-Lehre S. 198: «*Solche Systeme des Absterbens sind die Lebenszeichen dieser Zeit. Man wirft sich in todten Formen umher, sucht bei ihnen Hülfe, statt die starren Bestimmungen des Dogma's erst mit dem lebendigen Inhalte der christlichen Ideen zu erfüllen, die es tragen.*»

§. 97.

Symbolum Quicunque.

J. G. Vossius, de tribus Symbb. Amst. 1642. Diss. II. *Dan. Waterland,* critical history of the Athanasian creed, Cambridge 1724. 1728. 8. *John Dennis*, the Athanasian creed, 1815. Vgl. *Münscher, v. Cölln* I, S. 249. 250. *Baumgarten-Crusius* I, 124. 231. II, 124.

Am meisten ausgebildet und symbolisch festgestellt erscheint die kirchliche Trinitätslehre in dem (fälschlich dem Athanasius zugeschriebenen) in der augustinischen Schule entstandenen *Symbolum Quicunque,* das Einige dem Vigilius Tapsensis, Andere dem Vincentius Lerinensis, Andere wieder Andern zuschreiben [1]). Durch das fortwährende Setzen und Wiederaufheben des Gesetzten wird das Geheimnissvolle der Lehre gleichsam in einer Hieroglyphe dem Verstande zur Beschämung vorgehalten. Die Folge hiervon war, dass an diesem Bollwerke des Glaubens, von dem die Seligkeit nothwendig abhängig gemacht wurde, alle weitern Versuche des Scharfsinns, den Widerspruch dialektisch zu heben,

sich brechen mussten, gleich den Wellen am unerbittlichen Felsen [2]).

[1]) Nach der ältern Sage soll es Athanasius auf der 341 in Rom gehaltenen Synode abgefasst haben. Dagegen spricht aber: 1) dass es nur lateinisch vorhanden ist; 2) dass der Ausdruck *consubstantialis* (ὁμοούσιος) fehlt; 3) die weiter entwickelte Lehre vom h. Geist (Ausgehen vom Sohne). Erst im 7. Jahrh. erlangte es unter dem Namen des Athanasius allgemeine Geltung und wurde mit dem apostolischen und nicäischen als *ökumenisches* Symbol gefasst. *Paschasius Quesnel* (diss. XIV. in Leonis M. Opp. p. 386 ff.) machte es zuerst wahrscheinlich, dass Vigilius, Bischof von Tapsus in Afrika gegen Ende des 5. Jahrh., der Verf. sei. Andere schreiben es dem Vincentius Lerinensis (in der Mitte des 5. Jahrh.) zu. *Muratori* (Anecd. lat. T. II, p. 212—217) vermuthete, Venantius Fortunatus (fränkischer Bischof im 6. Jahrh.) sei der Verf. *Waterland* (a. a. O.) schreibt es dem Hilarius von Arles (Mitte des 5. Jahrh.) zu.

[2]) Symbolum Athanasianum:

1. Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem. 2. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternum peribit. 3. Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur. 4. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. 5. Alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. 6. Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, æqualis gloria, æqualis majestas. 7. Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus S. 8. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus S. 9. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus S. 10. Æternus Pater, æternus Filius, æternus et Spiritus S. 11. Et tamen non tres æterni, sed unus æternus. 12. Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. 13. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens et Spiritus S. 14. Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. 15. Ita deus Pater, deus Filius, deus et Spiritus S. 16. Et tamen non tres dii sunt, sed unus est Deus. 17. Ita dominus Pater, dominus Filius, dominus et Spiritus S. 18. Et tamen non tres domini, sed unus dominus. 19. Quia sicut sigillatim unamquamque personam et Deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. 20. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. 21. Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus. 22. Spiritus S. a Patre et Filio non creatus, nec genitus, sed procedens. 23. Unus ergo Pater, nec tres patres; unus Filius, non tres filii; unus Spiritus S., non tres spiritus sancti. 24. Et in hac Trinitate nihil prius

aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. 25. Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit. 26. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. (Opp. Athanasii, T. III, p. 719. *Walch,* bibl. symb. vet. p. 136 sqq. u. in den Sammlungen der symb. Bücher von *Tittmann, Hase* u. s. w.) *)

b. Christologie.

§. 98.

Wahre Menschheit Jesu.

Reste des Doketismus. Arianismus.

Nicht minder schwierig, als das Verhältniss der drei Personen zum einheitlichen Wesen Gottes, war das Verhältniss der göttlichen Natur in Christo zur menschlichen zu bestimmen; denn je mehr die Gottheit des Sohnes im kirchlichen Sinne behauptet wurde, desto mehr hatte man sich bei dem Artikel der Menschwerdung dieses Sohnes zu hüten, dass weder die wahre Gottheit, noch die wahre Menschheit Christi darunter litt. Die letztere

---

*) So sehr auch, an dieser Spitze der Entwicklung angelangt, das Heil auf diese äusserste Spitze der Dialektik gestellt erscheint, so wohl thut es, innerhalb der Periode noch andere Stimmen zu vernehmen, welche auf die blosse Orthodoxie des Verstandes keinen so unbedingten Werth legten, wie *Gregor von Nazianz* (s. *Ullmann* S. 159. 170. *Neander,* Chrys. II, S. 19), und die überhaupt die Grenzen der menschlichen Erkenntniss und das Unzulängliche solcher dogmatischen Bestimmungen erkannten, Greg. orat. XXXI, 33 p. 577. *Ullmann* S. 336 (vgl. indessen S. 334. 335). Ebenso *Rufin.* expos. p. 18 (im Sinne eines Irenæus): Quomodo autem Deus pater genuerit filium, nolo discutias, nec te curiosius ingeras in profundi hujus arcanum (al. profundo hujus arcani), ne forte, dum inaccessæ lucis fulgorem pertinacius perscrutaris, exiguum ipsum, qui mortalibus divino munere concessus est, perdas aspectum. Aut si putas in hoc omni indagationis genere nitendum, prius tibi propone quæ nostra sunt: quæ si consequenter valueris expedire, tunc a terrestribus ad cœlestia et a visibilibus ad invisibilia properato. — Uebrigens ist auch bei jener dialektischen Verarbeitung des Glaubensstoffes das höhere Streben nicht zu verkennen, sowohl die Einheit des göttlichen Wesens, als den lebendigen Liebesdrang der Mittheilung zum Bewusstsein zu bringen, mit andern Worten, sowohl die *Transcendenz,* als die *Immanenz* Gottes zu behaupten, jenes dem Polytheismus und Pantheismus, dieses einem abstracten Deismus gegenüber. Insofern haben solche Formeln auch ihre erbauliche Seite, als sie Zeugniss ablegen von dem Ringen des christlichen Geistes nach einem befriedigenden Ausdruck dessen, was in den Tiefen des gläubigen Gemüthes allein seine volle Wahrheit hat.

war gegen den Doketismus schon insoweit sichergestellt, dass man die Leugnung eines menschlichen Körpers nicht mehr zu befürchten glaubte, und wenn auch ein sonst rechtgläubiger Kirchenlehrer, der Bischof *Hilarius*, noch dadurch an den Doketismus zu streifen scheint, dass er die natürliche Leidensfähigkeit des Körpers Jesu bestreitet [1]), so hat dies doch nur den Sinn, das Leiden Jesu als einen freien Act seiner Liebe zu begreifen. Schwieriger aber war zu bestimmen, ob auch die menschliche Seele mit zur Menschheit des Erlösers gehöre; und wenn letzteres, gegen die Arianer, angenommen wurde [2]), so fragte sich dann erst wieder, ob man blos an die animalische Seele, oder auch an den vernünftigen Menschengeist (in seiner Unterscheidung vom göttlichen) zu denken habe.

[1]) *Hilarius* will sich die innigste Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo bewahren, so dass man sagen kann, totus hominis filius totus est Dei filius, und umgekehrt, und aus diesem Grunde sagt er von dem Gottmenschen de trin. X, 23: Habens ad patiendum quidem corpus et passus est, sed non habuit naturam ad dolendum. (Vergleich vom Pfeil, der das Wasser durchschneiden kann, ohne es zu verletzen.) Comment. in Ps. 138, 3: Suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur; et putatur dolere, quia patitur: caret vero doloribus ipse, quia Deus est (der lateinische Sprachgebrauch von *pati* gestattete eine solche Unterscheidung). De trin. XI, 48: In forma Dei manens servi formam assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens et intra se latens et intra suam ipse vacuefactus potestatem; dum se usque ad formam temperat habitus humani, ne potentem immensamque naturam assumptæ humilitatis non ferret infirmitas, sed in tantum se virtus incircumscripta moderaretur, in quantum oporteret eam usque ad patientiam connexi sibi corporis obedire. Gegen eine rein doketische Auffassung der Impassibilitas spricht die Stelle de synodis 49 (*Dorner* II, 2 S. 1055): Pati potuit, et passibile esse non potuit, quia passibilitas naturæ infirmis significatio est, passio autem est eorum, quæ sunt illata perpessio. Er unterscheidet passionis materia und passibilitatis infirmitas. Ueberdies schrieb Hilarius Christo eine menschliche Seele zu; doch hatte er diese nicht von Maria, so wenig als den Leib; vielmehr hat der Gottmensch seinen Ursprung aus sich, vgl. *Dorner* S. 1040 f. und überhaupt den ganzen Abschnitt.

[2]) *Athanas.* contra Apollin. II, 3: Ἄρειος δὲ σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ, ἀντὶ δὲ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου, τουτ-

ἐστι τῆς ψυχῆς, τὸν Λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι, τὴν τοῦ πάθους νόησιν καὶ τὴν ἐξ ᾅδου ἀνάστασιν τῇ θεότητι προσάγειν τολμῶν. Vgl. Epiph. hær. 69, 19, und weitere Stellen b. *Münscher, v. Cölln* S. 268. Namentlich trat bei den Arianern *Eudoxius* und *Eunomius* diese Meinung hervor: über den erstern s. *Cave,* historia script. eccles. I, p. 219; über letztern *Mansi,* conc. T. III, p. 648. Dagegen erklärte sich ein anderer Theil der Arianer gegen eine Verwandlung des Logos in die Seele Christi und statuirte eine menschliche Seele neben demselben. Vgl. *Dorner* II, 2 S. 1038. Auch orthodoxe Lehrer dieser Periode sprachen sich indessen vor Ausbruch der apollinaristischen Streitigkeit schwankend aus. Vgl. *Münscher, v. Cölln* S. 269. *Dorner* a. a. O. S. 1071 ff.

§. 99.

Apollinarismus.

Der sonst bei den katholischen Lehrern hochgeschätzte *Apollinaris,* Bischof von Laodicea, dachte sich, gewiss eher um Christum zu ehren, als um ihn herabzusetzen, die Sache so, dass jenes höhere Vernunftleben, das Andere erst zu Menschen macht, bei Jesu durch das persönliche Inwohnen der Gottheit in ihm (die Immanenz) entbehrlich oder vielmehr in absoluter Weise ersetzt worden sei, dadurch, dass der Logos die Stelle der Vernunft vertreten habe[1]). Dagegen wirkten die ihn bestreitenden Theologen *Athanasius* und noch mehr die beiden *Gregore* dahin, dass neben der göttlichen Natur Christi auch eine vollkommene, aus Leib und vernünftiger Seele bestehende Menschennatur angenommen wurde[2]). Das Concil von Constantinopel (381) verwarf den Apollinarismus als häretisch.

[1]) Bei seiner dialektischen Bildung *) meinte *Apollinaris,* mit mathematischer Evidenz (γεωμετρικαῖς ἀποδείξεσι καὶ ἀνάγκαις) die Sache aufs Reine bringen zu können. Die Schriften, worin er seine Ansicht entwickelte, sind nur in Fragmenten vorhanden bei Gregor von Nyssa, Theodoret und Leontius Byzantinus (um 590): περὶ σαρκώσεως λογίδιον (ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας ἐνσαρκώσεως) — τὸ κατὰ κεφάλαιον βιβλίον — περὶ

*) *Baumgarten-Crusius* (II, S. 160) sieht darin zwiefachen Platonismus, sowohl in der Unterscheidung von νοῦς und ψυχή, als darin, dass an die Stelle des νοῦς das Gleichartige, eine höhere Potenz, getreten sei.

ἀναστάσεως — περὶ πίστεως λογίδιον — und Briefe (in *Gallandii* bibl. PP. T. XII, p. 706 ff. *Angelo Majo* class. auct. T. IX, p. 495 sqq. Das Weitere bei *Dorner* II, 2 S. 976). Gegen die Verbindung des Logos mit einer vernünftigen Menschenseele macht Apollinaris geltend, dass dann entweder der auf diese Weise mit dem Logos verbundene Mensch einen eigenen Willen für sich behalte, mithin keine wahre Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen stattfinde, oder dass bei der Vereinigung die menschliche Seele ihre Freiheit eingebüsst habe, was ihm beides unpassend schien. «*Der Mittelpunkt seiner Polemik war gegen das* τρεπτόν *oder die Wahlfreiheit in der Christologie gerichtet*» *Dorner* a. a. O. S. 987. Christus soll ihm nicht nur ein ἄνθρωπος ἔνθεος sein, sondern der menschgewordene Gott. Nach der trichotomistischen Anthropologie konnte nun Apollinaris dem Erlöser allerdings insoweit eine menschliche Seele zuschreiben, als er sich diese nur wie ein Mittelglied zwischen Geist und Körper, als ἡγεμονικόν des letztern, dachte. Was aber die Seele selbst wieder bestimmt (τὸ αὐτοκίνητον) und dem Menschen die höhere Richtung giebt, der νοῦς (die ψυχὴ λογική), konnte in Jesu nichts Menschliches sein, sondern eben ein rein Göttliches; denn nicht darin bestand die Menschwerdung, dass der Logos νοῦς, sondern darin, dass er σάρξ geworden. (Ob und inwiefern Christus die σάρξ selbst wieder vom Himmel mitgebracht oder von Maria empfangen habe? s. *Baur* a. a. O. S. 595. Anm. *Dorner* S. 1007 ff.) Vertritt aber die göttliche Vernunft die Stelle der menschlichen, so liegt eben darin der specifische Unterschied zwischen Christus und den übrigen Menschen. Bei diesen geht alles durch stufenweise Entwicklung, was nun einmal ohne Kampf und Sünde nicht abgeht (ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία, bei Athanas. I, 2 p. 923, vgl. c. 21 p. 939: ἁμαρτία ἐνυπόστατος). Bei Christo aber konnte dies nicht stattfinden: οὐδεμία ἄσκησις ἐν Χριστῷ· οὐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος. Vgl. Gregor v. Nyssa, antirrhet. adv. Apoll. IV, c. 221. Dabei dachte sich Apollinaris auch den Leib und die übrige Seele Christi so sehr von dem höhern Gottesleben durchdrungen und bewegt, dass er keinen Anstoss nahm an Ausdrücken, wie «Gott ist gestorben, Gott ist geboren» u. s. w.; vielmehr glaubte er, es sei der Einheit der Person nicht genügt, bevor man nicht sagen könne: «unser Gott ist gekreuzigt» und «der Mensch ist erhöht zur rechten Hand Gottes». Ja er behauptete, dass eben dieser innigen Vereinigung und Durchdringung wegen auch der sinnlichen Natur Jesu Anbetung gebühre, l. c. p. 241. 264. Die Gegner beschuldigten ihn sonach des Patripassianismus. Aber gewiss ist es Consequenzmacherei, wenn Gregor v. Naz. dem Apollinaris die Behauptung aufbürdet, dass, weil Christus keine vernünftige Menschenseele gehabt, er sonach eine unvernünftige Thierseele, etwa die eines Pferdes oder Stieres gehabt haben müsse; wogegen es auch Apollinaris von seiner Seite nicht an ähnlichen Folgerungen fehlen liess, wenn er die Gegner beschuldigte, sie lehrten zwei Christus, zwei Söhne Gottes u. s. w. Vgl. *Dorner* S. 985 ff. *Ullmann*, Gregor v. Naz. S. 404 ff. *Baur*, Gesch. der Trinität I, S. 585 ff.

[2]) Gegen Apollinaris machte *Athanasius* (contra Apollinarium libb. II), jedoch ohne den ihm persönlich nahestehenden Gegner zu nennen *), den Satz geltend, dass Christus in allem unser Vorbild habe sein müssen, und um das zu sein, musste seine Natur der unsrigen gleich sein; die Sündhaftigkeit, welche mit der menschlichen Entwicklung empirisch verbunden ist, ist kein nothwendiges Attribut der menschlichen Natur, dies würde zum Manichäismus führen. Sündlosigkeit war vielmehr die ursprüngliche Natur des Menschen, und eben darum erschien Christus, zu zeigen, dass Gott nicht der Urheber der Sünde sei, und um selbst die Möglichkeit eines sündlosen Lebens in sich darzustellen (der Streit griff somit auch in die anthropologischen Differenzen der Zeit ein). — Das Göttliche und Menschliche hielt Athanasius aus einander (vgl. besonders lib. II.), ohne jedoch zuzugeben, dass er darum zwei Christus lehre. Vgl. *Neander,* KG. II, 2 S. 923. *Möhler,* Athanas. II, S. 262 ff. **). *Gregor* v. Naz. (ep. ad Cledon. et orat. LI) hob gleichfalls die Nothwendigkeit der wahren und vollkommen menschlichen Natur hervor. Diese war nothwendig nicht nur als Vehikel der Offenbarung; sondern um die Menschen zu erlösen und zu heiligen, musste Jesus den ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen annehmen (ähnlich früherhin Irenæus, später und ausgeführter Anselm). Sonach behauptet Gregor aufs bestimmteste zwei Naturen in dem Erlöser. Es ist in ihm zu unterscheiden ἄλλο καὶ ἄλλο, aber nicht ἄλλος καὶ ἄλλος. Vgl. die ep. ad Nectar. sive orat. XLVI mit den 10 Anathematismen gegen den Apoll., und *Ullmann* S. 396—413. Gregors von Nyssa λόγος ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου zwischen 374 u. 380 s. in *Zaccagni,* collect. monum. vett. und *Gallandii* bibl. Patr. VI, p. 517. *Gieseler* I, S. 356. *Rupp* S. 139. Gegen die Apollinaristen (συνουσιασταί, διμοιρῖται) ep. hær. 77. — Auch im Abendlande erfolgte die Verdammung der Lehre unter dem Bischof Damasus (vgl. *Münscher, v. Cölln* S. 277), die dann auf der zweiten ökumenischen Synode von Constantinopel 381 wiederholt wurde (can. I. VII.). — Die spätern Apollinaristen scheinen die Lehre ihres Meisters vollends ins Doketische ausgebildet zu haben, vgl. *Möhler* a. a. O. S. 264 ff.

---

*) Vgl. über den Charakter des Buches *Dorner* S. 984. Anm.

**) Wenn *Möhler* die Lehre des Apollinaris mit der von Luther zusammenstellt (S. 271), so hat dies einiges für sich, indem bei Luther allerdings ähnliche Aeusserungen vorkommen, vgl. *Schenkel,* das Wesen des Protestantismus I, S. 313 ff. Doch lassen sich solche Parallelen selten rein durchführen. Andere haben zu Apollinaris andere Gegenbilder in der neuern Zeit gesucht. *Dorner* hat die apollinaristische Fassung der osiandristischen verglichen (S. 1028), und *Baur* stellt sie mit der von Servet zusammen (Gesch. d. Trin. III, S. 101).

§. 100.

Nestorianismus.

P. E. Jablonski, exercitatio historico-theologica de Nestorianismo, Berol. 1724. — Tüb. Quartalschrift 1835, H. 1.

Bei dem Streben, die volle menschliche Natur neben der göttlichen zu bewahren, musste sich immer wieder die Frage aufdringen, ob das, was die Schrift von den Thaten und Schicksalen Jesu erzählt (Geburt, Leiden und Tod), rein auf die Menschheit oder auch mit auf die Gottheit, und in welcher Weise auf beides zu beziehen sei. Während die in Alexandrien herrschende Lehrweise in starken Ausdrücken die *Einheit* des Göttlichen und Menschlichen in Christo heraushob, trennten die antiochenischen Theologen, *Diodor von Tarsus* und *Theodor von Mopsvheste*, schärfer zwischen beiden [1]). Da gab endlich der bei der steigenden Verehrung der Maria üblich gewordene Ausdruck: Gottesmutter *(θεοτόκος)* [2]) Anlass zum förmlichen Ausbruch des Streites über das Verhältniss der Naturen in Christo. *Nestorius*, Patriarch von Constantinopel, missbilligte diesen Ausdruck, da Maria nicht Gott, sondern Christum geboren habe [3]). Ihm widersprach *Cyrill*, Patriarch von Alexandrien, und beide verdammten sich gegenseitig in ihren Anathematismen [4]). *Nestorius* glaubte, Göttliches und Menschliches in Christo so weit aus einander halten zu müssen, dass er blos eine *συνάφεια* beider, eine *ἐνοίκησις* der Gottheit annahm, während *Cyrill* eine vollkommene Vereinigung der Naturen *(φυσικὴ ἕνωσις)* behauptete, jener im Zusammenhang mit der antiochenischen, dieser mit der ägyptischen Denkweise. *Nestorius* ward auf der Synode zu Ephesus 431 verdammt [5]), damit aber der Streit noch nicht beendet.

[1]) Von *Diodor* († 394) s. Fragmente aus seiner Schrift πρὸς τοὺς συνουσιαστάς lat. bei Mar. Mercator, edit. *Baluze* p. 349 sq. (*Garner.* 317)

und Leontius Byzantinus. Vgl. *Münscher, v. Cölln* S. 280: ... Adoramus purpuram propter indutum et templum propter inhabitatorem etc. — *Theodors* Erklärungen in seinem symb. in actis conc. Ephes. actio VI. bei *Mansi* T. IV, p. 1347; bei Mar. Mercator (*Garner.* I, p. 95). *Münscher, v. C.* S. 280. Ueber seine Polemik gegen Apollinaris s. *Fritzsche* p. 92. 101. Vgl. *Neander,* KG. II, 3 S. 929—944.

[2]) Ueber den allmählig aufkommenden kirchlichen Sprachgebrauch s. Socr. VII, 32. *Münscher, v. Cölln* I, S. 286. Die geschmacklosen Erörterungen über den partus virgineus (z. B. bei Rufin. expos. 20), wo Maria, mit Anspielung auf Ezechiel, die porta Domini heisst, per quam introivit in mundum u. s. w. gehören in dieselbe Kategorie.

[3]) Den Anlass gab der Presbyter *Anastasius* (428), der in einer Predigt den Ausdruck tadelte. Ihm stimmte *Nestorius* (ein Schüler des Theodor von Mopsvh.) bei, Socr. VII, 32, und auch schon früher hatte im Abendlande *Leporius*, Presbyter und Mönch zu Massilien, ein Anhänger des Pelagius, Aehnliches gelehrt, s. *Münscher, v. Cölln* S. 282. Ueber *Nestorius* selbst s. sermones III (II) Nestorii bei Mar. Merc. p. 53—74. *Mansi* IV, p. 1197. *Garner.* II, p. 3 sqq. Die Benennung «Gottesmutter» findet er heidnisch und im Widerspruch mit Hebr. 7, 3. Gestützt auf die orthodoxe Lehre von der ewigen Zeugung konnte er sagen (bei *Garner.* p. 5): Non peperit creatura eum, qui est increabilis; non recentem de virgine Deum Verbum genuit Pater. In principio erat enim verbum, sicut Joh. (1, 1) ait. Non peperit creatura creatorem [increabilem], sed peperit hominem, Deitatis instrumentum. Non creavit Deum Verbum Spiritus S.... sed Deo Verbo templum fabricatus est, quod habitaret, ex virgine etc. Dabei aber weigerte sich Nestor. keineswegs, auch die menschliche Natur in ihrer Verbindung mit der göttlichen in den Kreis der religiösen Verehrung zu ziehen, und verwahrte sich gegen ein Auseinanderreissen beider Naturen, das man ihm Schuld gab: Propter utentem illud indumentum, quo utitur, colo, propter absconditum adoro, quod foris videtur. Inseparabilis ab eo, qui oculis paret, est Deus. Quomodo igitur ejus, qui non dividitur, honorem [ego] et dignitatem audeam separare? Divido naturas, sed conjungo reverentiam (bei *Garner.* p. 5), und in dem Fragm. bei *Mansi* p. 1201: Διὰ τὸν φοροῦντα τὸν φορούμενον σέβω, διὰ τὸν κεκρυμμένον προσκυνῶ τὸν φαινόμενον· ἀχώριστος τοῦ φαινομένου θεός· διὰ τοῦτο τοῦ μὴ χωριζομένου τὴν τιμὴν οὐ χωρίζω· χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν. Statt Θεοτόκος wollte er Maria lieber Θεοδόχος oder Χριστοτόκος nennen. Vgl. die weitern Stellen bei *Münscher, v. Cölln* S. 284—286. *Baur,* Gesch. d. Trin. I, S. 727 ff.

[4]) Ueber die äussere Geschichte des Streites s. die KG. — Erst Briefwechsel beider und gegenseitige Beschuldigung des Trennens und Vermischens der Naturen. — *Cyrill* hat am römischen Bischof Cölestin, *Nestorius* an den morgenländischen Bischöfen, namentlich an Johann von Antiochien, eine Stütze. — In der Folge des Streites liess sich sogar Nestorius den Ausdruck θεοτόκος unter gehörigen Verständigungen darüber gefallen. Vgl. die Actenstücke und namentlich die Anathematismen selbst bei *Mansi* V, p. 1 sqq. u. IV, p. 1099. Mar. Merc. p. 142.

(*Garner.* II, p. 77 sqq.), abgedruckt in *Baumgartens* theolog. Streitigkeiten, Th. II, S. 770 ff. *Gieseler,* KG. (2. Ausg.) I, S. 408. *Münscher, v. Cölln* S. 290—295.

[5]) Acten der Synode bei *Mansi* IV, p. 1123. *Fuchs* IV, S. 1 ff. Einseitige Eröffnung derselben durch Cyrill — Gegensynode unter Johann von Antiochien gegen Cyrill und Memnon, die nun wieder Johannes und seinen Anhang excommuniciren. Der Kaiser Theodos bestätigt erst die gegenseitigen Absetzungsurtheile; nachher aber bleibt Nestorius allein stehen, da auf eine Formel Cyrills hin, die den Widerspruch mit seinen frühern Anathematismen nur schlecht zu verdecken wusste (s. bei *Münscher, v. Cölln* S. 297), sich Joh. von Antiochien bewegen liess, gleichfalls in die Verdammung des Nestorius einzustimmen. — Absonderung der nestorianischen Partei (chaldäische Christen, Thomaschristen) von der kathol. Kirche, über deren weitere Geschichte: *J. S. Assemani* de Syris Nestorianis, in der bibl. orient. Rom. 1728. T. III, P. 2. — «*Wir können die cyrillische Ansicht (wonach eine Verwandlung des Menschlichen in das Göttliche stattfindet) die magische Weise der unio nennen, wie die nestorianische, welche die Naturen nur an einander anlehnt, die mechanische.*» *Dorner* (erste Ausg.) S. 90.

§. 101.

Eutychianisch-monophysitischer Streit.

War mit der Person des Nestorius die *Trennung der Naturen in Christo* beseitigt, so vergrösserte sich mit dem wachsenden Ansehen der cyrillischen Partei, an deren Spitze der Nachfolger Cyrills, *Dioscur* [1]), stand, die Gefahr, an die Stelle der eben vermiedenen Trennung eine noch bedenklichere *Vermischung* der Naturen zu erhalten. Als daher *Eutyches,* Archimandrit von Constantinopel, im Eifer für seine Partei nur *eine* Natur in Christo behauptete [2]), entstanden neue Unruhen, und nachdem Dioscur vergebens den Monophysitismus auf gewaltsame Weise der Kirche hatte aufdringen wollen [3]), wurde derselbe auf der Synode von Chalcedon (451) mit sammt seiner Lehre verdammt; und auf die Grundlage des Briefes, welchen der römische Bischof Leo der Grosse im Verlaufe des Streites an Flavian, Bischof von Constantinopel, erlassen hatte [4]), wurde sowohl die Lehre von zwei Naturen, als auch wieder ihre Unver-

mischtheit und Unzertrennlichkeit ausgesprochen und zur Abwehr fernerer Irrungen eine Formel aufgesetzt, die von nun an in symbolische Kraft treten sollte [5]).

[1]) Ueber seinen Charakter und sein leidenschaftliches Benehmen, namentlich gegen Theodoret, s. *Neander* II, 3 S. 1064 ff. Die Urkunden des Streites bei *Mansi* T. VI. VII. (*Ang. Majo*, script. vett. coll. T. VII u. IX. Coll. class. auct. T. X, p. 408 sqq.).

[2]) Auf die Anklage des Euseb von Doryläum wurde er als Erneuerer valentinianischer und apollinaristischer Irrthümer belangt, und auf einer Synode zu Constantinopel 448 abgesetzt, *Mansi* VI, p. 694—754. Nach diesen Acten lehrte er: Μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ θεοῦ λόγου, τουτέστι μετὰ τὴν γέννησιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μίαν φύσιν προσκυνεῖν καὶ ταύτην θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος. Er leugnete, dass das Fleisch Christi dem unsrigen ὁμοούσιος sei, obwohl er das Wort nicht haben wollte, dass er seinen Leib aus dem Himmel mitgebracht habe; ja er gab sogar endlich, von den Gegnern in die Enge getrieben, die Homousie seines Leibes mit dem unsrigen zu. Hingegen zum Bekenntniss zweier Naturen, einer göttlichen und einer menschlichen, war er nicht zu bewegen. *Zwei* Naturen seien nur πρὸ τῆς ἑνώσεως gewesen; von da an aber erkenne er nur *eine* an. Ueber die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der cyrillischen vgl. *Münscher, v. Cölln* S. 301.

[3]) Als Gipfel der Gewaltthätigkeiten erscheint die *Räubersynode* 449 (latrocinium Ephesinum, σύνοδος λῃστρική), deren Acten bei *Mansi* VI, p. 593 sqq. *Fuchs* IV, S. 340 ff.

[4]) Bei *Mansi* V, p. 1359 (besonders herausgeg. von *K. Phil. Henke*, Helmst. 1780. 4.; vgl. *Griesbach*, opusc. academ. T. I, p. 52 sqq. *Münscher, v. Cölln* S. 302): Salva proprietate utriusque naturæ et substantiæ et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas; et ad resolvendum conditionis nostræ debitum natura inviolabilis naturæ est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris etc. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est: Verbo scilicet operante, quod verbi est, et carne exsequente, quod carnis est etc. Und nun werden Geburt, Hunger, Blösse, Leiden, Tod, Begräbniss u. s. w. der menschlichen, die Wunderthaten aber der göttlichen Natur zugetheilt; ebenso der Ausspruch Joh. 14, 28 der erstern, und Joh. 10, 30 der letztern. Vgl. weiter über die Christologie *Leo's: Perthel* a. a. O. S. 146 ff. *Baur*, Gesch. d. Trin. I, S. 807 ff.

[5]) *Mansi* VII, p. 108 sq.: Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως

ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Υἱὸν, Κύριον, μονογενῆ ἐκ δύο φύσεων (ἐν δύο φύσεσιν) *) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον, ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε· καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον. —

Uebrigens ist ein dogmatischer Parallelismus zwischen diesen christologischen Bestimmungen und den theologischen von Nicäa nicht zu verkennen, nur mit dem Unterschiede, dass hier (wie es auch die Verschiedenheit des Objects erforderte) das Verschiedene als φύσις, und das Gemeinsame als ὑπόστασις, πρόσωπον gefasst wird, während dort das umgekehrte Verhältniss stattfindet.

§. 102.

Weiterer Verlauf des Streites. Theopaschitismus.

Nicht alsobald erlangten jedoch die chalcedonensischen Beschlüsse allgemeines Ansehen. Erst nach vielfachem Kampfe [1]) wurde die in denselben vorgetragene Lehre von *zwei Naturen in einer Person* orthodoxe Kirchenlehre, die denn auch in das sogenannte athanasianische Symbolum überging [2]). Eine reine Mitte wurde jedoch nicht bewahrt, sondern durch Aufnahme der Formel, dass eine der göttlichen Personen gekreuzigt worden sei (Theopaschitismus), in die Bestimmungen der fünften ökumenischen Synode (553) [3]) erhielt die

---

*) Ueber diese verschiedene Lesart s. *Mansi* p. 106. 775. 840. *Walch*, bibl. symb. p. 106.

monophysitische Vorstellung offenbar ein Uebergewicht innerhalb der orthodoxen Lehre.

[1]) Das *Henoticon* von Kaiser Zeno 482 (bei Evagr. III, c. 14; besonders herausgeg. von *Berger*, Wittenb. 1723. 4.) suchte den Streit zu vermitteln, aber ohne dauernden Erfolg. Vgl. *Jablonski*, diss. de Henotico Zenonis, Francof. ad Viadr. 1737. 4. *Münscher, v. Cölln* S. 306. 307. Es wurde gelehrt, Christus sei ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Der Maria ward das Prädicat θεοτόκος vindicirt und Cyrills Anathematismen wurden gebilligt.

[2]) Symb. Athanas. pars II (vgl. §. 97):

27. Sed necessarium est ad æternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. 28. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei filius, Deus pariter et homo est. 29. Deus ex substantia Patris ante sæcula genitus: homo ex substantia matris in sæculo natus. 30. Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens. 31. Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. 32. Qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. 33. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum. 34. Unus omnino non confusione substantiarum, sed unitate personæ. 35. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus. 36. Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, 37. ascendit in cœlos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos. 38. Ad cujus adventum omnes homines resurgere debent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem. 39. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam; qui vero mala, in ignem æternum. 40. Hæc est fides catholica, quam nisi quisquam fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

[3]) *Peter Fullo* (ὁ γναφεύς) hatte den Beisatz θεὸς ἐσταυρώθη zuerst in das Trisagion eingeschaltet, zu Antiochien (463—471). Im Jahr 533 erklärte dann Justinian den Satz: *unum crucifixum esse ex sancta et consubstantiali Trinitate* für rechtgläubig (cod. lib. I, tit. I, 6), in Uebereinstimmung mit dem römischen Bischof Johann II., aber im Widerspruch mit dessen Vorgänger Hormisdas. Das Decret des Concils lautet (*Mansi* IX, p. 304): Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Uebrigens war dieser Sieg des Theopaschitismus nur das Gegenstück zu jenem andern, den das θεοτόκος schon früher davongetragen: und so gewöhnte sich denn auch die orthodoxe Dogmatik allmählig an die Ausdrücke von einem gebornen und einem gestorbenen Gott. In diesem Sinne konnte z. B. auch

der Verfasser der soliloquia animæ (bei Augustin) c. 1 beten: Manus tuæ, Domine, fecerunt me et plasmaverunt me, manus inquam illæ, quæ affixæ clavis sunt pro me.

§. 103.

Verschiedene Gestaltungen des Monophysitismus. Aphthardoketen, Phthartolatrer, Agnoëten.

J. C. L. Gieseler, commentatio, qua Monophysitarum veterum variæ de Christi persona opiniones inprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. Part. I. II. Gött. 1838. 4.

Unter den Monophysiten selbst entstand Streit darüber, ob Christus einen verweslichen oder unverweslichen Körper gehabt habe? Die Phthartolatrer (Severianer) behaupteten das erstere, die Aphthardoketen (Julianisten) das letztere, und zwar folgerichtig aus den monophysitischen Prämissen, obwohl sie selbst wieder in Beziehung auf die Frage, ob der Körper Christi ein geschaffener sei, in zwei Klassen, in Ktistolatrer und Aktisteten zerfielen. Aus eben jenen Prämissen musste auch eine Allwissenheit Christi gefolgert werden; weshalb die Behauptung des Diaconus *Themistius* zu Alexandrien, dass Christus als Mensch manches nicht gewusst habe (Agnoëtismus, Marc. 13, 32. Luc. 2, 52) von den strengen Monophysiten verworfen wurde.

Quellen: Leont. Byzant. (in *Gallandii* bibl. Patr. XII). Niceph. Callisti lib. XVII. In der angeführten Dissert. (Part. II) sucht *Gieseler* zu zeigen, wie die julianistische Ansicht keineswegs rein doketisch gewesen, sondern sich an die von *Clemens* von Alexandrien, *Hilarius, Gregor* von Nyssa u. s. w. anschliesse und auch mit der von *Apollinaris* Aehnlichkeit habe. Als Vertreter dieser Ansicht erscheint *Xenajas* (Philoxenus), Bischof von Hierapolis und Zeitgenosse Julians, vgl. S. 7. — Ueber die verschiedenen Begriffe, die man mit φθορά verband, bald nur die Leidensfähigkeit und Hinfälligkeit des lebenden Körpers, bald die Auflöslichkeit des Leichnams, ebend. S. 4.

So sehr in der orthodoxen Kirche der Doketismus fern gehalten wurde, so fand doch die Vorstellung von einem *verklärten Leibe nach der Auferstehung*, die schon *Origenes* in der vorigen Periode (s. §. 66) gehegt hatte, in dieser Periode noch mehr Anhänger. Nicht nur *Hilarius*, der auch sonst dem Doketismus am nächsten steht, sondern auch *Chrysostomus, Theodoret* und die meisten Lehrer des Morgenlandes, mit Ausnahme des *Ephräm Syrus, Gregor* von Nyssa und *Cyrill* von Alexandrien, schlossen sich mehr oder weniger an die origen.

Vorstellung an. So sagt *Chrys.* zu Joh. 21, 10: Ἐφαίνετο γὰρ ἄλλῃ μορφῇ, ἄλλῃ φωνῇ, ἄλλῳ σχήματι, und besonders wurde das Eindringen durch verschlossene Thüren u. a. urgirt. Dagegen hielten nächst den letztgenannten Orientalen auch die Abendländer, besonders *Hieronymus,* gar sehr auf der Identität des auferstandenen und des frühern Leibes. *Cyrill* will durchaus, dass Christus ἐν σώματι παχεῖ gewesen sei. Dagegen suchen *Augustin* und *Leo d. Gr.* beides, die Identität des Leibes und doch eine Verklärung desselben, zu vereinigen. So sagt der letztere sermo 69, de resurr. dom. cap. 4 (T. I, p. 73): Resurrectio Domini non finis carnis, sed commutatio fuit, nec virtutis augmento consumta substantia est. Qualitas transiit, non natura defecit: et factum est corpus impassibile, immortale, incorruptibile . . . nihil remansit in carne Christi infirmum, ut et ipsa sit per essentiam et non sit ipsa per gloriam. Aehnlich *Gregor d. Gr.* u. A. — Auch die Vorstellung, dass Christus sich selbst *aus eigener Macht vom Tode erweckt habe,* fand immer noch Beifall, und drängte die andere, wonach ihn der Vater auferweckt hatte und woran sich die Arianer hielten, zurück. Man dachte sich nämlich vermöge der Lehre von den beiden Naturen die Gottheit fortwährend mit der Menschheit verbunden, so dass nach der Trennung von Leib und Seele im Tode, beide mit ihr vereint blieben, der Körper im Grabe, die Seele im Hades. Christus bedurfte deshalb auch nicht des Engels, den Stein wegzuwälzen; dies geschah erst in Folge seiner Auferstehung. — Auch die Himmelfahrt war eine Selbsterhebung der Gottheit in ihm, nicht ein vom Vater an ihm vollzogenes Wunder (wie man ja überhaupt sich gewöhnt hatte, die Wunder als Wirkungen der göttlichen Natur zu betrachten), und die Wolke, die früher alle weitern Vorgänge des Lebens Jesu verhüllte, lichtete sich jetzt zu einem von Engeln begleiteten Triumphwagen (ὄχημα). Vgl. Athanas. de assumt. dom., und über das Weitere *Müller* a. a. O. p. 40 sqq. p. 83 sqq.

§. 104.

Willen in Christo. Monotheleten.

T. Combefisii historia Monothelitarum vor Vol. II. seines nov. auctuarium bibl. PP. græco-lat. Par. 1648. fol.

Der Versuch des Kaisers Heraclius im siebenten Jahrhundert, die von der katholischen Kirche getrennten Monophysiten wieder mit derselben zu vereinigen, führte zu dem, dem Streite über die Naturen verwandten Streite über die Willen [1]). Als nämlich der Kaiser, in Uebereinstimmung mit dem Patriarchen von Alexandrien *Cyrus* die Parteien dadurch zu vereinigen hoffte, dass er nur *eine* gottmenschliche Wirkungsweise und *einen* Willen in Christo annahm [2]), suchte der scharfsinnige Mönch und nachmalige Patriarch von Jerusalem (635) *Sophronius* das Unstatthafte dieser Vorstellung zu zeigen, indem die chalcedonensische Lehre von zwei Naturen auch nothwendig die von zwei Willen fordere [3]). Unter Mitwirkung Roms [4]) wurde nach mehrern vergeb-

lichen Versuchen, den Monotheletismus zu heben[5]), die Lehre von *zwei* Willen und *zwei* Wirkungsweisen auf der sechsten ökumenischen Synode von Constantinopel (680) angenommen, jedoch so, dass der menschliche Wille fortwährend dem göttlichen untergeordnet zu denken sei[6]).

[1]) Dadurch wurde zwar der Streit aus dem rein metaphysischen Gebiet in das sittlich-praktische gezogen und dem anthropologischen genähert, wozu schon im apollinaristischen Streite (s. oben) eine Handhabe gegeben war; aber die Sache wurde damit nicht gebessert.

[2]) Heraclius, auf seinem persischen Feldzuge begriffen, verständigte sich darüber in Armenien und Syrien mit den Monophysitenhäuptern der severianischen und jacobitischen Partei, und erwirkte dann von dem orthodoxen Patriarchen zu Constantinopel *Sergius* die Bestätigung der Ansicht von ἓν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια, oder einer ἐνέργεια θεανδρική. Der von dem Kaiser zum Patriarchen von Alexandrien erhobene (Monophysit) *Cyrus* brachte 633 auf einer dortigen Synode die Vereinigung zu Stande. Vereinigungsacte bei *Mansi*, conc. XI, p. 564 ff. und die Briefe des Cyrus ebend. p. 561.

[3]) Sophronii Synodica bei *Mansi* XI, p. 461. Hier bildet die Inconsequenz, womit manche neben den zwei Naturen doch nur *einen* Willen festhielten, eine Parallele zu den Theologen im arianischen Streite, welche neben der Homousie des Sohnes mit dem Vater doch eine Unterordnung des Geistes annahmen.

[4]) Der Papst *Honorius* war zwar für die Vereinigung, aber seine Nachfolger *Severinus* und *Johannes IV.* dagegen. Der letztere verdammte 641 das Dogma der Monotheleten, und auch Papst *Theodor* sprach über den Patriarchen *Paulus* von Constantinopel den Bann, bis endlich unter *Martin I.* auf dem lateran. Conc. v. 649 die Lehre von *zwei* Willen und *zwei* Wirkungsweisen festgestellt wurde. *Mansi* X, p. 863 sq.: Si quis secundum scelerosos hæreticos cum una voluntate et una operatione, quæ ab hæreticis impie confitetur, et duas voluntates pariterque et operationes, hoc est divinam et humanam, quæ in ipso Christo Deo in unitate salvantur et a sanctis patribus orthodoxe in ipso prædicantur, denegat et respuit, condemnatus sit (*Gieseler*, KG. I, S. 666).

[5]) Von Seiten der griechischen Kaisermacht wurden erst gütliche Mittel, die ἔκθεσις (638) des Heraclius u. der τύπος (648) Constans des II. angewandt (*Mansi* X, p. 992. 1029 sqq.), welcher letztere den Streit überhaupt verbot. Nachher folgte gegen die Person Martins und des Abts Maximus die schändlichste Gewaltthat, worüber das Weitere in der KG. (*Neander* III, S. 377 ff.)

[6]) Die Synode (auch erste trullanische genannt) ward von *Constantinus Pogonatus* veranstaltet. Zum Grunde gelegt wurde das Schreiben des römischen Bischofs *Agatho*, das auf der frühern Grundlage der

lat. Synode (Agathonis ep. ad Imperatores, b. *Mansi* XI, 233—286) duas naturales voluntates et duas naturales operationes bekannte, und zwar, non contrarias, nec adversas, nec separatas u. s. w., worauf der Beschluss des Concils selbst folgte (*Mansi* XI, p. 634 sq. *Münscher, v. Cölln* II, S. 80): Δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν Χριστῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν κηρύττομεν· καὶ δύο φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί· ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι. — Ueber das Ungenügende dieser und das Schwankende der weitern Bestimmungen des Concils s. *Dorner* (1. Ausg.) S. 99 ff. — Die Reformatoren haben die Schlüsse dieses Concils nicht mehr anerkannt. Die Monotheleten (Honorius mitinbegriffen) wurden anathematisirt. Sie erhielten sich in den Gegenden des Libanon und Antilibanon als Maroniten (von ihrem Haupte benannt, dem syr. Abte Marun um 701). Vgl. *Neander* a. a. O. S. 398.

§. 105.

Praktisch-religiöse Bedeutung der Christologie in dieser Zeit.

So unerquicklich mitunter der Blick auf diese vielfachen, die Person des Erlösers in den Kampf der Leidenschaften herabziehenden Streitigkeiten ist, so erfreulich ist es, zu sehen, wie an der über diese Streitigkeiten hinausliegenden Idee von dem Gottmenschen der Glaube der Zeit sich aufrichtete und die Bedeutung festzuhalten wusste, welche der einzigen und ungetheilten Persönlichkeit Christi in der Weltgeschichte zukommt.

«Sie stimmten Alle, wie mit einem Munde, darin überein, dass Christus nicht blos die beschränkte Bedeutung habe, die sonst freilich jeder geschichtlichen Persönlichkeit zukommt, dass vielmehr seine Person in einer wesentlichen Beziehung zum ganzen Geschlecht stehe; wie sie denn auch nur so diese zunächst doch einzelne Person zum Gegenstand eines Glaubensartikels machen, nur so ihr bleibende und ewige Bedeutung für unser Geschlecht zuschreiben konnten» *Dorner* (ältere Ausg.) S. 78; vgl. die dort mitgetheilten Stellen aus den Vätern.

II. ABTHEILUNG.

Anthropologische Bestimmungen.

§. 106.

Vom Menschen überhaupt.

Die platonische Lehre von einer Präexistenz der menschlichen Seele, welcher nur noch *Nemesius* und *Prudentius* huldigten [1]), ward jetzt fast einstimmig als origenistischer Irrthum verworfen [2]). Neben dem physikalischen Traducianismus (so günstig er in einer gewissen Beziehung der Vorstellung von der Erbsünde war), wusste sich der Creatianismus d. h. diejenige Ansicht immer mehr Geltung zu verschaffen, wonach jede menschliche Seele als eine solche von Gott geschaffen und dem im Mutterleibe sich bildenden Körper von einem bestimmten Momente an einverleibt gedacht wurde [3]); doch sprachen sich hierüber noch die angesehensten Lehrer der Kirche, wie *Augustin* und *Gregor der Gr.*, mit Rückhalt aus [3]). Die trichotomistische Eintheilung des Menschen trat im Abendlande gegen die einfachere Theilung in Leib und Seele zurück, über deren Verhältniss zu einander Verschiedenes bestimmt wurde [4]). Auch über das Bild Gottes waren die Meinungen der Väter in dieser Periode verschieden, obwohl die meisten darin übereinkamen, dass es in der dem Menschen mitgetheilten Vernunft, in der Fähigkeit Gott zu erkennen, und in der Herrschaft über die vernunftlose Schöpfung bestehe [5]). Der Satz, dass auch im Körper das Bild Gottes sich abspiegele, welchen die Audianer zu einem groben Anthropomorphismus missbrauchten [6]), ward von Andern geistiger gedeutet. Die Unsterblich-

keit der Seele wurde allgemein angenommen; doch fasst sie noch *Lactanz* nicht als eine natürliche Eigenschaft der Seele, sondern als Lohn der Tugend [7]).

[1]) Der erstere als Philosoph (de humana natura II, p. 76 sqq. der Oxf. Ausg.), der letztere als Dichter (cathemerin. hymn. X, 161—168).

[2]) Conc. Constant. a. 540 (*Mansi* IX, p. 396 sq.): Ἡ ἐκκλησία τοῖς θείοις ἑπομένη λόγοις φάσκει τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι: καὶ οὐ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον, κατὰ τὴν Ὠριγένους φρενοβλάβειαν.

[3]) Schon *Lactanz* behauptet inst. III, 18, dass die Seelen mit den Körpern geboren würden, und erklärt sich ausdrücklich gegen den Traducianismus, de opif. Dei ad Demetr. c. 19: Illud quoque venire in quæstionem potest, utrum anima ex patre, an potius ex matre, an vero ex utroque generetur. Nihil ex his tribus verum est, quia neque ex utroque, neque ex alterutro seruntur animæ. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque; de animis anima non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet:

«Denique cœlesti sumus omnes semine oriundi,
Omnibus ille idem pater est,»

ut ait Lucretius; nam de mortalibus non potest quidquam nisi mortale generari. Nec putari pater debet, qui transfudisse aut inspirasse animam de suo nullo modo sentit; nec, si sentiat, quando tamen et quomodo id fiat, habet animo comprehensum. Ex quo apparet, non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnium Deo patre, qui legem rationemque nascendi tenet solus, siquidem solus efficit; nam terreni parentis nihil est, nisi ut humorem corporis, in quo est materia nascendi, cum sensu voluptatis emittat vel recipiat, et citra hoc opus homo resistit, nec quidquam amplius potest; ideo nasci sibi filios optant, quia non ipsi faciunt. Cetera jam Dei sunt omnia: scilicet conceptus ipse et corporis informatio et inspiratio animæ et partus incolumis et quæcunque deinceps ad hominem conservandum valent; *illius* munus est, quod spiramus, quod vivimus, quod vigemus. Gegen den Traducianismus macht er die Erscheinung geltend, dass verständige Eltern bisweilen dumme, und dumme Eltern bisweilen verständige Kinder erhalten, was man doch wohl nicht dem Einfluss der Gestirne zuschreiben dürfe! — Dieser Ansicht gemäss lehrt auch *Hilarius* tract. in Ps. XCI, §. 3: Quotidie animarum origines occulta et incognita nobis divinæ virtutis molitione procedunt, und hieran schlossen sich *Pelagius* und die Semipelagianer *Cassian* und *Gennadius*, s. *Wiggers*, Augustin u. Pelagius I, S. 149. II, S. 354. Pelagius lehrte (in Symb. bei *Mansi* IV, p. 355): Animas a Deo dari credimus, quas ab ipso factas dicimus, anathematizantes eos, qui animas quasi partem divinæ dicunt esse substantiæ —, und in dieser Negation stimmt ihm *Augustin* bei, retract. I, 1: (Deus) animum non de se ipso genuit, sed de re nulla alia condidit, sicut condidit corpus e terra; doch gilt dies zunächst von der Schöpfung

des Protoplasten. Ob aber *jedesmal* die Seele wieder geschaffen werde, wird von Augustin nicht deutlich ausgesagt, vielmehr weist er die Frage ganz zurück: Nam quod attinet ad ejus (animi) originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an semper ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam [in der Schrift contra Academicos], nec adhuc scio. Vgl. ep. 140 (al. 120) ad Honorat. (T. II, p. 320). — In dem (Note 2) angeführten Ausdruck der griech. Kirche τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι, den wir auch bei *Theodoret* finden (fab. hær. V, 9 p. 414), liegt deutlich der Creatianismus eingeschlossen; doch erhielt sich daneben auch noch der Traducianismus, nicht nur bei Heterodoxen, wie bei *Eunomius* und *Apollinaris*, sondern auch bei Orthodoxen, wie bei *Gregor* von Nyssa (de hom. opif. c. 29), der auf die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele und auf die Unmöglichkeit, beide getrennt zu denken, aufmerksam macht: Ἀλλ' ἑνὸς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ διὰ ψυχῆς τε καὶ σώματος συνεστηκότος, μίαν αὐτοῦ καὶ κοινὴν τῆς συστάσεως τὴν ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι, ὡς ἂν μὴ αὐτὸς ἑαυτοῦ προγενέστερός τε καὶ νεώτερος γένοιτο, τοῦ μὲν σωματικοῦ προτερεύοντος ἐν αὐτῷ, τοῦ δὲ ἑτέρου ἐφυστερίζοντος u. s. w., was er durch Naturanalogien durchführt. Sehr materiell tritt dagegen die traducianische Vorstellung bei *Anastasius Sinaïta* hervor (hom. in *Bandini* monum. eccles. gr. T. II, p. 54, bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 332): Τὸ μὲν σῶμα ἐκ τῆς γυναικείας γῆς (*Thiersch* conjecturirt γονῆς, s. die Rec. in Rudelbach und Guericke's Zeitschr. 1841, II. S. 184) καὶ αἵματος συνίσταται· ἡ δὲ ψυχὴ διὰ τῆς σπορᾶς, ὥσπερ διά τινος ἐμφυσήματος ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἀῤῥήτως μεταδίδοται. Nach Hieronymus ep. 78 ad Marcellin. (Opp. T. IV, p. 642; bei *Erasm.* II, p. 318) huldigte sogar maxima pars occidentalium (doch wohl der frühern?) der Ansicht, ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima et simili cum brutis animantibus conditione subsistat. Hieronymus selbst aber bezeichnet, mit Verwerfung der übrigen Systeme, den *Cretianismus* als die kirchliche Lehre *), epist. ad Pammach. (Opp. T. IV, p. 318; bei *Erasm.* II, p. 170): Quotidie Deus fabricatur animas, cujus velle fecisse est, et conditor esse non cessat. . . . . Noli despicere bonitatem figuli tui, qui te plasmavit et fecit ut voluit. Ipse est Dei virtus et Dei sapientia, qui in utero virginis ædificavit sibi domum. Durch den Creatianismus wurde in der That die Geburt eines jeden Menschen dem Wunder der Menschwerdung in Christo nach der physischen Seite hin näher gerückt, wenn auch nicht gleichgestellt (wovon Hieronymus gerade am entferntesten war), während die Anhänger des Traducianismus bei Christi Geburt eine Ausnahme von der Regel statuiren mussten, welche die Homousie seiner menschlichen Natur mit der unsrigen doch wieder in etwas beschränkte. Diesen Schwierigkeiten suchten daher auch manche Lehrer lieber dadurch auszuweichen, dass sie mit Augustin auf das Unbegreifliche alles Werdens und Ent-

*) Als solche bezeichnet sie auch *Leo d. Gr.* (ep. 15 ad Turrib. edit. *Quesnel* p. 229, bei *Münscher, v. Cölln* S. 331, Note 11): Catholica fides . . . omnem hominem in corporis et animæ substantiam *formari* intra materna viscera confitetur.

stehens aufmerksam machten. So *Gregor d. Gr.* epp. VII, 59 ad Secundinum (Opp. II, p. 970): Sed de hac re dulcissima mihi tua caritas sciat, quia de origine animæ inter sanctos Patres requisitio non parva versata est; sed utrum ipsa ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit, eamque in hac vita insolubilem fassi sunt esse quæstionem. Gravis enim est quæstio nec valet ab homine comprehendi, quia si de Adam substantia cum carne nascitur, cur non etiam cum carne moritur? Si vero cum carne non nascitur, cur in ea carne, quæ de Adam prolata est, obligata peccatis tenetur? (also Rückschluss aus der Erbsünde, die ihm feststeht, auf den Traducianismus, während sonst umgekehrt diese aus jenem abgeleitet wurde.) Vgl. *Lau* S. 391 ff.

[4]) Die Aeusserung des *Hilarius* von Poitiers in Matth. can. V, §. 8, dass auch die Seelen, ob in oder ausser dem Körper, immer doch ihre körperliche Substanz behalten, weil alles Geschaffene irgend eine Form seines Daseins haben müsse (in aliquo sit necesse est), erinnert an Tertullian, während er anderwärts die Seele auch wieder als ein geistiges, unkörperliches Wesen fasst, vgl. in Ps. LII, §. 7; in Ps. CXXIX, §. 6 (nihil in se habens corporale, nihil terrenum, nihil grave, nihil caducum). — *Augustin* gesteht die Schwierigkeit, das Verhältniss der Seele zum Körper zu bestimmen, offen ein, de morib. eccles. cathol. c. 4: Difficile est istam controversiam dijudicare, aut si ratione facile, oratione longum est. Quem laborem ac moram suscipere ac subire non opus est. Sive enim utrumque sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis, sed quod aut corpori simul et animæ aut soli animæ optimum est, id est optimum hominis. Ueber Augustins Psychologie vgl. *Schleiermacher,* Geschichte der Phil. S. 169 ff., über die des *Claudius Mammertus* und *Boëthius* ebend. S. 174. — *Gregor d. Gr.* lässt den Menschen aus Leib und Seele bestehen (mor. XIV, c. 15). Die Haupteigenschaften der Seele sind mens, anima et virtus, vgl. *Lau* S. 370.

[5]) *Greg. Nyss.* in verba: faciamus hominem, orat. 1 (Opp. I, p. 143): Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν· τουτέστι, δώσομεν αὐτῷ λόγου περιουσίαν... Οὐ γὰρ τὰ πάθη εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ εἰκόνα παρελήφθη, ἀλλ' ὁ λογισμὸς τῶν παθῶν δεσπότης. Desgleichen Athanasius, orat. contra gent. §. 2. Cyrill. Hier. cat. XIV, 10. Die Herrschaft über die Thiere war mitinbegriffen. Gregor a. a. O.: Ὅπου ἡ τοῦ ἄρχειν δύναμις, ἐκεῖ ἡ τοῦ Θεοῦ εἰκών. Vgl. Theodoret in genes. quæst. 20. Chrys. hom. VIII in Genes. (Opp. II, p. 65 sq.) August. de catechizandis rudib. XVII, 20; de genesi contra Manich. c. 17; de trin. XII, 2. — Zwischen *imago* und *similitudo* unterschieden die Semipelagianer *Gennadius* und *Faustus*, s. *Wiggers* II, S. 356. — *Gregor d. Gr.* fasst das dem Menschen anerschaffene Bild Gottes als soliditas ingenita (mor. IX, c. 33), die aber durch die Sünde verloren gegangen ist (mor. XXIX, c. 10), s. *Lau* S. 371. Ueber die weitere Beschaffenheit der ersten Menschen nach Leib und Seele ebend. S. 372 ff. Ob ein Anklang der später ausgebildeten Lehre vom donum superadditum? ebend. S. 376.

6) *Audæus* (Udo), im Anfange des 4. Jahrh. in Mesopotamien, ein strenger Asket und Sitteneiferer, scheint durch die überwiegend praktisch-concrete Richtung auf solche Vorstellungen verfallen zu sein; vgl. Epiph. hær. 70, der ihn und seine Anhänger äusserst mild beurtheilt: οὔ τι ἔχων παρηλλαγμένον τῆς πίστεως, ἀλλ' ὀρθότατα μὲν πιστεύων αὐτός τε καὶ οἱ ἅμα αὐτῷ. Dagegen Theodoret h. e. IV, 10: καινῶν εὑρετὴς δογμάτων, vgl. fab. hær. IV, 10. *Schröder*, diss. de hæresi Audianor. Marb. 1716. 4. *Neander*, KG. II, 3 S. 1465 ff.

7) Lact. inst. div. VII, 5 (bei *Münscher*, *v. Cölln* S. 336 vgl. S. 338). Auch *Nemesius* (c. I, p. 15) schliesst sich hierin an die Meinung der frühern griechischen Lehrer an: Ἑβραῖοι δὲ τὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀρχῆς οὔτε θνητὸν ὁμολογουμένως, οὔτε ἀθάνατον γεγενῆσθαί φασιν, ἀλλ' ἐν μεθορίοις ἑκατέρας φύσεως, ἵνα ἂν μὲν τοῖς σωματικοῖς ἀκολουθήσῃ πάθεσιν, περιπέσῃ καὶ ταῖς σωματικαῖς μεταβολαῖς· ἐὰν δὲ τὰ τῆς ψυχῆς προτιμήσῃ καλὰ, τῆς ἀθανασίας ἀξιωθῇ κτλ. Dagegen lehrt *Gregor d. Gr.*, dass, wenn auch die Seele des seligen Lebens verlustig gehen kann, sie doch das essentialiter vivere nicht verlieren könne (dial. IV, c. 45). Auch der Körper des Menschen war ursprünglich unsterblich und ward erst durch die Sünde sterblich (potuit non mori), vgl. mor. IV, c. 28. 29. *Lau* S. 371. 372.

§. 107.

Die Sünde überhaupt.

Dass das Wesen der Sünde im Willen des Menschen seinen Sitz habe und mit dessen sittlicher Freiheit aufs innigste zusammenhange, war allgemeine Lehre, die der *manichäischen* Vorstellung gegenüber, welche das Böse in die Materie setzte, festgehalten werden musste; und auch *Augustin* stimmte (wenigstens in seinen frühern Aeusserungen) damit überein [1]). Dagegen neigt *Lactanz* hierin auffallend zum Manichäismus, dass er den Körper als den Sitz und das Organ der Sünde bezeichnet [2]), und auch die kirchlich-asketische Praxis bekannte sich stillschweigend zu dieser Ansicht. *Athanasius* fasst die Sünde negativ, indem er sie in die Selbstverblendung und Trägheit des Menschen setzt, die ihn am Aufschwunge zu Gott hindert; und ähnliche negative Bestimmungen finden sich bei *Basilius dem Grossen* und *Gregor* von Nyssa [3]). Am allgemeinsten aber wird die

Sünde als ein Widerstreben gegen Gottes Gesetz und als eine Auflehnung gegen seinen heiligen Willen betrachtet [4]), analog der Sünde Adams, welche jetzt durchgängig (im Widerspruch mit der origenistisch-allegorischen Ansicht) als historisches Factum gefasst wird [5]).

[1]) Aug. de duab. animab. contra Manich. §. 12: Colligo nusquam nisi in *voluntate* esse peccatum; de lib. arbitr. III, 49: Ipsa *voluntas* est prima causa peccandi. Auch fasst er noch an manchen Stellen das Böse negativ oder privativ als eine conversio a majori bono ad minus bonum, defectio ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, perversitas voluntatis a summa substantia detortæ in infimum, s. die Stellen bei *Jul. Müller* a. a. O. S. 69.

[2]) Lact. inst. div. II, 12; VI, 13; de ira Dei 15: Nemo esse sine delicto potest, quamdiu indumento carnis oneratus est. Cujus infirmitas triplici modo subjacet dominio peccati: factis, dictis, cogitationibus.

[3]) *Athan.* contra gent. c. 4. (Opp. I, p. 4): Ὄντα δέ ἐστι τὰ καλὰ, οὐκ ὄντα δὲ τὰ φαῦλα· ὄντα δέ φημι τὰ καλὰ, καθότι ἐκ τοῦ ὄντος θεοῦ τὰ παραδείγματα ἔχει· οὐκ ὄντα δὲ τὰ κακὰ λέγω, καθότι ἐπινοίαις ἀνθρώπων οὐκ ὄντα ἀναπέπλασται. Ibid. c. 7, p. 7: Ὅτι τὸ κακὸν οὐ παρὰ θεοῦ οὐδὲ ἐν θεῷ, οὔτε ἐξ ἀρχῆς γέγονεν, οὔτε οὐσία τίς ἐστιν αὐτοῦ· ἀλλὰ ἄνθρωποι κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν ἤρξαντο καὶ ἀναπλάττειν τὰ οὐκ ὄντα καὶ ἅπερ βούλονται. Vgl. das Folgende. Aus der Trägheit leitet Athanasius den Hang zur Sünde ab, c. 3, p. 3: Οἱ δὲ ἄνθρωποι κατολιγωρήσαντες τῶν κρειττόνων, καὶ ὀκνήσαντες περὶ τὴν τούτων κατάληψιν, τὰ ἐγγυτέρω μᾶλλον ἑαυτῶν ἐζήτησαν. Mit der Trägheit aber steht die Sinnlichkeit im Bunde, weil eben das Nächste, wobei die Trägheit stehen bleibt, der Leib ist und das Sichtbare. Vgl. das Folgende. Ebenso *Basil. M.* hexaëmeron hom. II, p. 19 (Par. Ausg. 1638): Οὐ μὴν οὐδὲ παρὰ θεοῦ τὸ κακὸν τὴν γένεσιν ἔχειν εὐσεβές ἐστι λέγειν, διὰ τὸ μηδὲν τῶν ἐναντίων παρὰ τοῦ ἐναντίου γίνεσθαι, οὔτε γὰρ ἡ ζωὴ θάνατον γεννᾷ, οὔτε ὁ σκότος φωτός ἐστιν ἀρχὴ, οὔτε ἡ νόσος ὑγείας δημιουργός.... Τί οὖν φαμεν; ὅτι κακόν ἐστιν οὐχὶ οὐσία ζῶσα καὶ ἔμψυχος, ἀλλὰ διάθεσις ἐν ψυχῇ ἐναντίως ἔχουσα πρὸς ἀρετὴν διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπόπτωσιν τοῖς ῥᾳθύμοις ἐγγινομένη. — *Greg. Nyss.* orat. catechet. c. 5 (Opp. III, p. 53): Καθάπερ γὰρ ἡ ὅρασις φύσεών ἐστιν ἐνέργεια, ἡ δὲ πήρωσις στέρησίς ἐστι τῆς φυσικῆς ἐνεργείας, οὕτως καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς τὴν κακίαν ἀνθέστηκεν· οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλην κακίας γένεσιν ἐννοῆσαι, ἢ ἀρετῆς ἀπουσίαν. Vgl. c. 6. 22. 28 und den dial. de anima et resurrectione. *J. Müller* a. a. O. S. 132.

[4]) Dass das Böse im *Widerspruch* mit Gottes Absichten stehe, war der praktisch wichtige Satz, den die Kirche bei allen verschiedenen Bestimmungen über die Sünde festhielt. «*Auch Augustinus bleibt sich in dieser Verneinung der göttlichen Urhebung des Bösen überall treu, und wenn man ihm wegen seiner Lehren vom sittlichen Unvermögen der menschlichen Natur und von der göttlichen Vorherbestimmung oft*

genug in älterer und neuerer Zeit die entgegengesetzte Meinung aufgebürdet hat, so gehört dies eben zu den ungegründeten Consequenzmachereien, mit denen man gegen diesen grossen Kirchenlehrer besonders freigebig gewesen ist.» *J. Müller* a. a. O. S. 308. Bestimmter lassen sich in die Definition der Sünde die nachaugustinischen Schriftsteller ein. So unterscheidet *Gregor I.* zwischen peccatum und delictum: Peccatum est mala facere, delictum vero est bona relinquere, quæ summopere sunt tenenda. Vel certe peccatum in opere est, delictum in cogitatione, Ezech. lib. II, hom. 9, p. 1404. Desgleichen zwischen peccatum et crimen; jedes crimen ist ein peccatum, aber nicht umgekehrt. Niemand ist sine peccato, Viele aber sine crimine (Tit. 1, 6. 1 Joh. 1, 8). Die peccata beflecken nur die Seele, die crimina tödten sie, moral. XXI, c. 12. Auch die iniquitas, impietas u. s. w. erscheinen als Modificationen der Sünde, mor. XI, 42. XXII, 10. Die tiefste Wurzel alles Uebels ist dem Gregor der Stolz; dieser erzeugt den Neid, den Zorn u. s. w. Der Sitz der Sünde ist nach ihm sowohl in der Seele, als im Leibe, und der Teufel wirkt besonders mit zu deren Vollbringung, vgl. *Lau* S. 379 ff.

[5]) *Augustin* versucht noch die mystische Auffassung des Paradieses mit der historischen zu vereinigen, de civ. Dei XIII, 21. Buchstäblich fasst die Geschichte *Gregor d. Gr.,* mor. XXXI, vgl. *Lau* S. 377 ff. Auf dreifache Weise versuchte der Teufel die ersten Menschen, gula, vana gloria und avaritia. Der Angriff selbst war ein vierfacher durch suggestio, delectatio, consensus und defensionis audacia, mor. IV, c. 27.

§. 108.

Folgen der ersten Sünde und Freiheit des Willens (nach den griechischen Lehrern).

A. Hahn, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, nebst den Theorien derjenigen Kirchenlehrer bis zu seiner Zeit, welche hier besondere Berücksichtigung verdienen (in Illgens Denkschrift der hist.-theol. Gesellsch. zu Leipzig, Lpz. 1819. Heft 2, S. 30 ff.).

Dass die Sünde Adams nachtheilige Folgen für das menschliche Geschlecht gehabt habe, nahmen auch *die* Lehrer an, die von dem bestimmtern Einfluss des augustinischen Systems sich frei erhielten; aber diese übeln Folgen bestanden nach ihrer Ansicht (wie bei den Vätern der vorigen Periode) in der Sterblichkeit, in den Beschwerden und Mühsalen des Lebens, und auch wohl in einer Schwächung der sittlichen Kräfte. So nimmt namentlich *Gregorius* von Nazianz (auf den sich *Augustin* am liebsten berief) eine starke Trübung des *νοῦς*

und der ψυχή durch die Sünde an, und betrachtete so auch die Verwirrung des religiösen Bewusstseins in dem Götzendienste, den frühere Lehrer den Dämonen zugeschrieben hatten, als eine unausbleibliche Folge der ersten Sünde. Aber auch *er* war noch weit davon entfernt, eine gänzliche Verkehrung des Menschen und ein Verlorengehen des freien Willens anzunehmen [1]). Vielmehr erhielt sich die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens in der griechischen Kirche fortwährend aufrecht [2]). Selbst der Vater der Orthodoxie, *Athanasius,* behauptet aufs entschiedenste, dass der Mensch sich zum Guten, wie zum Bösen wenden könne, und nimmt so wenig eine allgemeine Ansteckung der Menschen an, dass er sogar einzelne Individuen auch vor Christo als sündlos betrachtet [3]). Auch *Cyrill* von Jerusalem behauptet einen sündlosen Lebensanfang des Menschen, und lässt die Sünde erst mit dem Gebrauch des freien Willens eintreten. Aehnlich *Ephräm der Syrer, Gregor* von Nyssa, *Basilius d. Gr.* u. A. [4]). Am meisten hebt *Chrysostomus,* von seinem sittlich-praktischen Standpunkte aus, die Freiheit des Menschen und dessen sittliche Selbstbestimmung hervor, und straft die mit allem Ernste, welche ihre eigenen sittlichen Blössen damit zu decken suchten, dass sie die Sünde von Adam ableiteten [5]).

[1]) Orat. XXXVIII, 12 p. 670; XLIV, 4 p. 837; XIV, 25 p. 275; XIX, 13 p. 372; Carmen IV, v. 98, und andere Stellen bei *Ullmann* S. 421 ff. Vgl. daselbst besonders die interessante Parallele zwischen Gregor und Augustin, und zwischen des erstern Stellen im Original und denen in der (entstellten) Uebersetzung des letztern. S. 439—446: «*Gregorius sprach zwar keineswegs dieselben Lehrsätze aus, die späterhin Pelagius und seine Freunde vortrugen, aber er war doch, wenn man alle seine Aeusserungen erwägt, weit mehr Pelagianer, als Augustinianer.*»

[2]) Nach *Methodius* z. B. (bei Phot. bibl. cod. 234, p. 295) steht es zwar nicht bei dem Menschen, Begierden zu *haben* oder nicht (ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι), wohl aber, sich denselben hinzugeben (χρῆσθαι) oder nicht. Vgl. *Nemes.* de nat. hom. c. 41: Πᾶσα τοίνυν ἀνάγκη τὸν ἔχοντα τὸ βουλεύεσθαι καὶ κύριον εἶναι πράξεων. Εἰ γὰρ μὴ κύριος εἴη πράξεων, περιττῶς ἔχει τὸ βουλεύεσθαι.

3) *Athanasius* contra gent. c. 2, p. 2: Ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστὶν, οὐδ' ὅλως κατ' αὐτοὺς ὑπάρχει αὐτή. Vgl. contra Arian. or. 3 (4) Opp. T. I, p. 582. 583: Πολλοὶ γὰρ οὖν ἅγιοι γεγόνασι καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας (Jeremias und Johannes der Täufer; πολλοί sind das eben doch nicht). Aber nichts desto weniger habe sich (nach Röm. 5, 14) der Tod auch auf *die* erstreckt, die nicht in Aehnlichkeit der Uebertretung Adams gesündigt haben.

4) *Cyrillus* cat. IV, 19: Ἐλθόντες εἰς τόνδε τὸν κόσμον ἀναμάρτητοι, νῦν ἐκ προαιρέσεως ἁμαρτάνομεν. 21: Αὐτεξούσιός ἐστιν ἡ ψυχὴ, καὶ ὁ διάβολος τὸ μὲν ὑποβάλλειν δύναται· τὸ δὲ καὶ ἀναγκάσαι παρὰ προαίρεσιν οὐκ ἔχει τὴν ἐξουσίαν. Cat. XVI, 23: Εἰ γάρ τις ἀβλεπτῶν μὴ καταξιοῦται τῆς χάριτος, μὴ μεμφέσθω τῷ πνεύματι, ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ ἀπιστίᾳ. (Vergebens suchte *Oudin* comm. p. 461—464 die Aechtheit der dem Semipelagianismus günstigen Katechesen zu bestreiten.) — Ueber *Ephräm* s. die obenangeführte Abhandlung. — *Basilius d. Gr.* hielt eine Rede περὶ τοῦ αὐτεξουσίου, die zwar von *Garnier* (T. II, p. XXVI) ihm abgesprochen, von *Pelt* und *Rheinwald* aber aufs Neue ihm vindicirt worden ist (Homiliarium patrist. I, 2 p. 192), und worin bei aller Annahme des menschlichen Verderbens doch ein Zusammenwirken der Freiheit und der göttlichen Gnade gelehrt wird. Vgl. auch die Hom. de Spir. S. und *Klose* S. 59 ff. — *Greg. Nyss.* nimmt zwar eine allgemeine Neigung zum Sündigen an (de orat. dom. or. V. Opp. I, p. 751 sq.), findet aber in dem Neugebornen noch keine Sünde. Or. de infantibus, qui præmature abripiuntur (Opp. III, p. 317 sq.).

5) Siehe hom. in ep. ad Rom. XVI, p. 241; in ep. ad Hebr. hom. XII, p. 805 D; in evang. Joh. hom. XVII, p. 115 C.; in I. ep. ad Cor. hom. II, p. 514 D; in Psalm. L hom. II. (Opp. T. III, p. 869 D), sämmtlich bei *Münscher, v. Cölln* I, p. 363; dazu noch: hom. I. in ep. ad Phil. (namentlich zur Stelle Phil. 1, 6). «*Es war dem sittlichen Eifer des Chrysostomus besonders wichtig, dem Menschen jeden Entschuldigungsgrund für den Mangel sittlicher Anstrenguugen zu entziehen. Sein praktischer Wirkungskreis zu Antiochia und Constantinopel beförderte diese Richtung noch mehr bei ihm; denn in diesen grossen Hauptstädten fand er Viele, welche in den Gebrechen der menschlichen Natur, in der Macht des Satans oder eines Verhängnisses einen Entschuldigungsgrund für ihren Mangel an thätigem Christenthum suchten*» *Neander*, KG. III, 2 S. 1369 f., vgl. dess. Chrysost. I, S. 51. 283 ff.; doch hob Chrysostomus eben so kräftig das einmal vorhandene Verderben gegen einen falschen sittlichen Hochmuth heraus, hom. VI. *Montf.* T. XII. bei *Neander*, Chrys. II, S. 36. 37. Vgl. *Wiggers* I, S. 442.

§. 109.

Lateinische Lehrer vor Augustin, und dieser selbst vor dem pelagianischen Streite.

Wie schon in der vorigen Periode, so leisteten auch in dieser die Abendländer dem augustinischen Lehrbe-

griffe mehr Vorschub, als die Morgenländer. *Hilarius* und *Ambrosius* von Mailand lehrten eine Ansteckung der Sünde schon durch die Geburt, und Ambrosius wandte namentlich die Stelle Psalm 52, 7 auf die Erbsünde an, ohne jedoch den Antheil der Schuld für den Einzelnen zu bestimmen [1]). Beide schliessen bei alle dem die menschliche Freiheit nicht ganz aus von dem Werke der sittlichen Besserung [2]), wie denn auch *Augustin* selbst früher gegen die Manichäer die menschliche Freiheit vertheidigte [3]).

[1]) *Hilar.* tract. in Ps. 58, p. 129; in Ps. 118, litt. 22, 6 p. 366, und mehrere andere Stellen (bei *Münscher, v. Cölln* S. 354). *Ambros.* apol. David. c. 11 (Opp. I, p. 846): Antequam nascamur, maculamur contagio, et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus injuriam; in iniquitate concipimur: non expressit, utrum parentum, an nostra. Et in delictis generat unumquemque mater sua: nec hic declaravit, utrum in delictis suis mater pariat, an jam sint et aliqua delicta nascentis. Sed vide, ne utrumque intelligendum sit. Nec conceptus iniquitatis exsors est, quoniam et parentes non carent lapsu. Et si nec unius diei infans sine peccato est, multo magis nec illi materni conceptus dies sine peccato sunt. Concipimur ergo in peccato parentum et in delictis eorum nascimur. Sed et ipse partus habet contagia sua, nec unum tantummodo habet ipsa natura contagium. Vgl. de pœnit. I, 3 (Opp. III, p. 498): Omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est, sicut habes lectum, dicente David: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in delictis peperit me mater mea.* In Ev. Luc. 1, 17. (Opp. I, p. 737); epp. class. II (Opp. III, p. 1190), und noch andere Stellen (bei *Münscher, v. Cölln* S. 355 nach einer andern Ausgabe?).

[2]) *Hilar.* tract. in Psalm. 118, litt. 15, p. 329: Est quidem in fide *manendi* a Deo munus, *sed incipiendi a nobis origo est.* Et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit. Deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, meritum tamen adipiscendæ consummationis est ex initio voluntatis.

[3]) De gen. contra Manich. II, 43 (c. 29): Nos dicimus nulli naturæ nocere peccata nisi sua; nos dicimus, nullum malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse. De lib. arb. III, 50 (c. 17): Aut enim et ipsa voluntas est et a radice ista voluntatis non receditur, aut non est voluntas, et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi. Non est, cui recte imputetur peccatum, nisi peccanti. Non est ergo, cui recte imputetur, nisi volenti.... Quæcunque ista causa est voluntatis: si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur; si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte *fallit* incautum?

Ergo caveat, ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? si ita est, nulla peccata sunt: quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem; caveri igitur potest. Vgl. de duab. animab. contra Manich. 12, und dagegen die Retractationen zu den verschiedenen Stellen und de nat. et grat. 80 (c. 67).

§. 110.

Pelagianischer Streit.

**G. F. Wiggers*, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berlin 1821. Hamb. 1833. II. 8. †*J. A. Lentzen*, de Pelagianorum doctrinæ principiis, Colon. ad Rhen. 1833. 8. *J. L. Jacobi*, die Lehre des Pelagius, Lpz. 1842.

Zum Theil in Uebereinstimmung mit der bisherigen von den griechischen Lehrern festgehaltenen Ansicht, zum Theil aber auch noch weiter gehend als diese in der Leugnung eines natürlichen Verderbens, traten *Cælestius* und *Pelagius* (Brito, Morgan?) im Abendlande auf [1]). Die dem Cælestius von dem Presbyter *Paulinus* auf der Synode zu Karthago 412 Schuld gegebenen Sätze waren theils solche, die auch rechtgläubige Lehrer vor ihm vertheidigt hatten, theils aber solche, die sowohl mit der Bibellehre (der paulinischen namentlich), als auch mit dem Kirchenglauben in offenem Widerspruche standen, und sonach die evangelischen Fundamentallehren zu erschüttern drohten [2]). Wie weit indessen Pelagius alle diese Behauptungen getheilt habe, lässt sich bei der Behutsamkeit, womit er sich äusserte, schwer ermitteln [3]). Gewiss ist aber, dass in dem einmal so geheissenen *Pelagianismus* nicht sowohl einzelne Behauptungen einer einzelnen Person, als vielmehr eine ganze *sittlich-religiöse Lebensansicht* repräsentirt erscheint, die nun in dem *Augustinismus* ihren entschiedenen Gegensatz und insoweit ihren mächtigen Ueberwinder fand, als durch den Gang des Streites und durch das hohe Ansehen *Augustins* auch die Lehre desselben über die des *Pelagius* im Abendlande den Sieg davontrug [4]). Eine

Secte der Pelagianer gab es nicht; aber der Pelagianismus behielt auch nach seiner Verdammung um so mehr seine Anhänger, als es nur Wenigen vergönnt schien, die Consequenzen des augustinischen Systems mit innerer Ueberzeugung und Befriedigung sich anzueignen. Zur nähern Beleuchtung des Gegensatzes wird es nöthig sein, die streitige Materie selbst in drei Hauptabschnitte zu zerfällen: 1) von der Sünde, 2) von der Gnade und Freiheit, und 3) von der Prädestination.

[1]) Ueber die Persönlichkeiten beider vgl. *Wiggers* S. 33 ff.

[2]) Die 6 oder 7 capitula (je nachdem man die einzelnen Sätze trennt oder verbindet) sind uns sowohl bei *Augustin* de gestis Pelagii c. 11 (vgl. de peccato originali 2. 3. 4. 11. c. 2—10), als in den beiden commonitoriis des *Marius Mercator* aufbewahrt. Es sind folgende (vgl. *Wiggers* I, S. 60):

1. Adam ist sterblich geschaffen, so dass er, er mochte gesündigt oder nicht gesündigt haben, gestorben sein würde.
2. Die Sünde Adams hat ihn allein verletzt, und nicht das menschliche Geschlecht.
3. Die Kleinen, welche geboren werden, sind in eben dem Zustande, in welchem Adam vor der Uebertretung (ante prævaricationem) war.
4. Weder durch den Tod oder durch die Uebertretung Adams stirbt die ganze Menschheit, noch durch die Auferstehung Christi steht dieselbe wieder auf.
5. Die Kinder haben, auch wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben.
6. Das Gesetz ist eben so gut ein Mittel zur Seligkeit (lex sic mittit ad regnum cœlorum), wie das Evangelium.
7. Auch vor der Ankunft des Herrn gab es Menschen, die ohne Sünde waren.

Vergleicht man diese Sätze mit der frühern Theologie, so finden wir den Satz 3 auch bei griechischen Vätern (z. B. bei Theophilus von Antiochien und Clemens von Alexandrien, s. oben §. 62, Note 1) ausgesprochen; auch Satz 5, wenn er dahin ermässigt wird, dass wenigstens die ungetauften Kinder nicht darum schon verdammt seien, hat an Gregor von Nazianz u. A. eine Stütze (vgl. den §. von der Taufe), und so kühn auch der 7. Satz lautet, so behauptete ja der Vater der Orthodoxie selbst etwas Aehnliches (§. 108, Note 3). Dagegen musste die Art, wie die Sünde Adams in den 2 ersten Sätzen und dem 4. isolirt und ihr Einfluss auf die Nachkommenschaft auch rücksichtlich der Sterblichkeit geleugnet wird, allerdings auch vor dem Richterstuhl der frühern Theologen als Ketzerei erscheinen. Am entschiedensten aber tritt das Häretische, ja das Antipaulinische und Unevangelische in

dem 6. Satze auf, wie auch die Leugnung des Zusammenhangs der Auferstehung Christi und der unsrigen (im 4. Satze) das christliche Gemeingefühl verletzen musste; doch fragt sich, ob nicht auch hier manches auf Consequenzmacherei beruhte. Siehe *Neander*, KG. II, 3 S. 1219.

[3]) *Augustin* findet freilich zwischen Pelagius und Cälestius keinen andern Unterschied (de pecc. orig. c. 12), als dass dieser offener, jener versteckter, dieser eigensinniger, jener lügenhafter, oder doch wenigstens dieser gerader (liberior), jener listiger (astutior) war. *Prosper Aquit.* nennt ihn daher (in dem Gedichte de ingratis append. 67) coluber Britannus, s. *Wiggers* S. 40. Milder urtheilt über ihn *Neander*, Chrys. Bd. II, S. 134: «*Pelagius verdient alle Achtung wegen seines redlichen Eifers; er hatte die Bekämpfung eben jener verkehrten antichristlichen Richtung zum Zwecke, welche auch Augustinus bekämpfte. Aber er irrte in der Art, wie er diese Polemik verfolgte*» u. s. w. Vgl. KG. II, 3 S. 1195 ff. «*So viel wir ihn aus seinen Schriften kennen, war eine klare, verständige Richtung neben der ernsten, sittlichen viel mehr bei ihm vorherrschend, als jene, welche in die Tiefen des Gemüths und des Geistes einzutauchen und das Verborgene ans Licht zu fördern sich gedrungen fühlt.*» S. 1199.

[4]) Haltpunkte der äussern Geschichte des Streits: Verdammung seiner Lehre zu Karthago 412. — Pelagius geht nach Palästina, wo ihm in *Hieronymus* ein gereizter Gegner erwächst, der mit *Paulus Orosius*, einem Schüler Augustins, gegen ihn auf der Synode zu Jerusalem (415) auftritt, unter dem Vorsitze des Bischofs *Johannes* von Jerusalem, der indessen nicht in die Verdammung einstimmt, sondern an Innocenz, den römischen Bischof, berichtet. — Synode zu Diospolis (Lydda) unter *Eulogius* von Cäsarea. Kläger: *Heros* von Arles und *Lazarus* von Aix. Freisprechung des Pelagius. Unzufriedenheit des Hieronymus damit (Synodus miserabilis!). — Unter dem Nachfolger des Innocenz, Zosimus, schöpfen Pelagius und Cælestius neue Hoffnung. — Versammlung der nordafrikanischen Bischöfe 418 zu Karthago und Verdammung des Pelagius. — Kaiser Honorius giebt den Ausschlag. — Zosimus wird umgestimmt und erlässt seine epistola tractoria, worin die pelagianische Lehre gleichfalls verdammt wird. — Bischof *Julianus* von Eclanum in Apulien tritt als Vertheidiger auf (über ihn s. *Wiggers* I, S. 43 ff.). — Ueber diesen namentlich wurde auch auf der Synode zu Ephesus 431, im (zufälligen?) Zusammenhange mit Nestorius, das Anathem ausgesprochen, ohne dass jedoch der entgegenstehende Augustinismus im Morgenlande zur Anerkenntniss gekommen wäre.

§. 111.

Erster Streitpunkt.

Sünde. Erbsünde und ihre Folgen.

Insofern *Pelagius*, von dem verständig reflectirenden, überwiegend ethischen Standpunkte aus, jedes mensch-

liche Individuum als eine in sich selbst abgegrenzte, von Andern scharf getrennte moralische Persönlichkeit fasste, musste ihm auch die Sünde als die freie That des Einzelnen erscheinen, also dass es für ihn keinen andern Zusammenhang zwischen der Sünde des Einen (Adam) und der Sünde der Uebrigen (der Nachkommen) gab, als die, welche zwischen dem gegebenen Beispiele auf der einen und der freiwilligen Nachahmung auf der andern Seite stattfindet. Jeder Mensch befindet sich sonach bei seiner Geburt in dem Zustande Adams; die Sünde ist ihm so wenig als die Tugend angeboren, sondern die eine wie die andere entwickelt sich mit dem Gebrauche der Freiheit, und zwar auf alleinige Rechnung dessen, der sie übt [1]). Anders *Augustin*, der von einer tiefern, aber auch leicht den Blick in die menschlich-sittlichen Verhältnisse verwirrenden Anschauung der Menschheit als einer concreten, massenhaften Gesammtheit ausging. Indem er dabei, überwiegend religiös gestimmt, mehr den innern permanenten Zustand der Seele und ihr absolutes Verhältniss zu Gott, als die vorübergehende nach aussen gerichtete That des Einzelnen ins Auge fasste, ahnte er auch, von eigenen Herzens- und Lebenserfahrungen geleitet, einen geheimnissvollen, in das Dunkel der geschichtlichen wie der Naturanfänge sich verlierenden Zusammenhang zwischen der Ursünde und der Sünde aller Menschen; doch blieb er nicht bei der Ahnung stehen, sondern von einseitiger Consequenz und mitunter auch von falscher Exegese geleitet, prägte er den Satz zum starren Dogma aus: *dass, weil in Adam Alle gesündigt haben, sie darum auch eben dieser angeerbten Sünde und Sündenschuld wegen mit vollem Rechte verdammungswürdig seien vor Gott* [2]).

[1]) *Pelagius* lib. 1 de lib. arb. bei August. de pecc. orig. c. 13: Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum *oritur*, sed *agitur* a nobis: *capaces* enim utriusque rei,

non *pleni* nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriæ voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit; ja er nimmt sogar ein überwiegend *Gutes* im Menschen an, wenn er (nach August. de nat. et grat. c. 21) von einer *naturalis quædam sanctitas* spricht, die im Menschen wohnt und in der Burg der Seele Wache hält über Gutes und Böses — das Gewissen. Vgl. *Julian* (bei August. in op. imp. I, 105): Illud quod esse peccatum ratio demonstrat, inveniri nequit in seminibus. 122: Nemo naturaliter malus est: sed quicunque reus est, moribus, non exordiis accusatur. Weitere Stellen bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 375 ff., vgl. *Wiggers* S. 91 ff. Uebrigens protestirte Augustin selbst gegen den von den Pelagianern ihm aufgebürdeten Ausdruck eines peccatum naturæ oder peccatum naturale, wogegen er immer wieder sein peccatum originale substituirte. Den physischen Tod betrachteten die Pelagianer nicht als Strafe der ersten Sünde, sondern als Naturnothwendigkeit, obwohl Pelagius für seine Person auf der Synode zu Diospolis zugegeben hatte, dass der Tod für Adam, aber auch nur für ihn, eine Strafe gewesen sei. August. de nat. et gr. 21 (c. 19); op. imp. I, 67. VI, 27. 30.

[2]) Ein Verzeichniss der gegen die Pelagianer gerichteten Schriften giebt *Münscher, v. Cölln* S. 373. Die hierher gehörigen Stellen, welche jedoch nur im Zusammenhange verständlich sind, ebend. S. 377 ff. *Wiggers* S. 99 ff. Ueber *Augustins* Erklärung der Stelle Röm. 5, 12 (*in quo* omnes peccaverunt, Vulg.) s. op. imp. II, 47 ff. 66; contra duas epp. Pel. IV, 7 (c. 4), wogegen *Julianus* die Erklärung giebt: *in quo* omnes peccaverunt nihil aliud indicat, quam: *quia* omnes peccaverunt. Augustins Erklärung wurde von dem karthag. Concil genehmigt, 418. Vgl. *Münscher, v. Cölln* S. 381. 382. Es wäre nun freilich ein höchst atomistisches Verfahren, aus diesem exegetischen Missgriff Augustins seine ganze Theorie ableiten zu wollen, die weit tiefer gesucht werden muss, nämlich: 1) in seiner eigenen, durch die merkwürdigen äussern und innern Schicksale (Führungen) des Mannes herbeigeführten Stimmung; 2) wohl auch in einigen ihm selbst unbewussten Ueberbleibseln aus der von ihm verlassenen manichäischen Schule: dahin gehört wenigstens zum Theil die Vorstellung von dem Befleckenden, das in der Zeugung liege, vgl. de nupt. et concup. I, 27; die concupiscentia wird zwar den Wiedergebornen nicht als Sünde angerechnet, aber von Natur geht sie nicht ohne Sünde ab, sie ist die Tochter und auch wieder die Mutter der Sünde, daher jeder auf natürliche Weise Empfangene und Geborne so lange unter der Sünde ist, bis er durch den wiedergeboren wird, quem sine ista concupiscentia virgo concepit; 3) in der realistischen Denkweise, welche Abstractes und Concretes verwechselt, so dass das Einzelne gleichsam nur der vorübergehende und verschwindende Ausdruck des Ganzen ist (massa perditionis), womit 4) zusammenhängen die weiter unten zu erwähnenden Vorstellungen von der Kirche als einem lebendigen Organismus und den Wirkungen der Kindertaufe; 5) in der einmal nothwendig gewordenen Opposition gegen den die tiefere Auffassung des Christenthums allerdings bedrohenden Pelagianismus und seine möglichen Consequenzen. —

Nach Augustin war sonach nicht nur der physische Tod eine Strafe für Adam und alle seine Nachkommen, sondern *die Erbsünde selbst erschien ihm theilweise als Strafe der ersten Sünde,* aber auch als wirkliche Sünde zugleich (Gott straft die Sünde durch die Sünde), und darum auch dem Einzelnen zurechenbar. Aber eben in dieser von ihm zuerst kräftig betonten *Zurechenbarkeit* der Erbsünde unterscheidet sich seine Ansicht von allen frühern auch noch so strengen Ansichten über das menschliche Verderben. — Vor der Beschuldigung des Manichäismus suchte sich Augustin (dem Julian gegenüber) dadurch zu verwahren, dass er die Sünde nicht als eine *Substanz,* sondern als ein vitium, einen languor bezeichnete; ja er bürdete den Vorwurf des Manichäismus vielmehr dem Gegner auf. — Ueber seine Ansicht von dem schwachen Rest (lineamenta extrema) des göttlichen Ebenbildes und von den Tugenden der Heiden s. *Wiggers* S. 119. Anm.

§. 112.

Zweiter Streitpunkt.

Freiheit und Gnade.

Dass der Mensch in seinem sittlichen Streben der Hülfe Gottes bedürfe, leugnete auch *Pelagius* nicht, und so kannte auch *er* eine die Schwachheit des Menschen unterstützende, ihm durch mancherlei Veranstaltungen entgegenkommende *Gnade Gottes* [1]). Aber diese Gnade Gottes erschien ihm mehr als ein Aeusserliches, zur Anstrengung des freien Willens Hinzukommendes, ja selbst wieder durch den guten Willen zu Verdienendes [2]), während *Augustin* in ihr das schöpferische Lebensprincip sah, aus dem erst wieder die im natürlichen Menschen gänzlich verloren gegangene Freiheit des Willens als ein bleibendes Gut sich erzeugt. In der Wahlfreiheit des natürlichen Menschen, auf welche die Pelagianer mit der ältern Kirche einen grossen Werth legten, sah Augustin nur eine Freiheit zum Bösen, da nur der Wiedergeborne das Gute wirklich wollen kann [3]).

[1]) Deutlich spricht sich darüber *Pelagius* aus (bei Augustin de grat. c. 5): Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, i. e. posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturæ suæ contulit; duo vero reliqua, h. e. velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de

arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere laus hominis est, immo et hominis *et* Dei, qui *ipsius* voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiæ suæ adjuvat semper auxilio. Quod vero *potest* homo velle bonum atque perficere, solius Dei est. Folglich ist auch *das*, dass der Mensch wollen *kann*, von Gott, vgl. c. 18: Habemus autem possibilitatem a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam etc. Die Freiheit des Willens ist Juden, Heiden und Christen gemeinsam; die *Gnade* dagegen ist auch nach Pelagius etwas Christliches. — Ebenso verwarf Pelagius den Satz des Cælestius: gratiam Dei non ad singulos actus dari.

[2]) Zu den Gnadenveranstaltungen rechnet *Pelagius* vorzüglich die *Lehre*, als Offenbarung des göttlichen Willens, die Verheissungen, die Prüfungen (wozu auch die Nachstellungen des Satans gehören); aber dass durch sie erst der Wille *geschaffen* werde (fabricetur, condatur), leugnete *Julian* aufs bestimmteste: er sucht in ihnen ein adjutorium des unzerstörten freien Willens. Vgl. August. de grat. Chr. c. 8; op. imp. I, 94. 95. Richtig bemerkt *Jul. Müller* (von der Sünde, ältere Ausg. S. 475), dass dem Pelagius der Begriff der Entwicklung abgehe: «*Er hat nicht die Anschauung eines sich entfaltenden Lebens, kennt nur die mechanische Verknüpfung einzelner Momente.*» Unterschied von realer und formaler Freiheit.

[3]) Dagegen behauptet *Augustin:* Non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates (de grat. Chr. 24). Er sieht in der gratia eine inspiratio dilectionis, und von ihr geht alles aus. Nolentem prævenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit (enchir. c. 32). — Dem Augustin ist Freiheit das Freisein von Sünde, das keiner Wahl zwischen dem Guten und Bösen mehr bedarf. Diese Ansicht äusserte er auch in der nicht gegen die Pelagianer gerichteten Schrift de civ. Dei XIV, 11: Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo: quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde Veritas dicit: *Si vos Filius liberavit, tunc vere liberi eritis.* Idque ipsum est autem, ac si diceret: si vos Filius salvos fecerit, tunc vere salvi eritis. Inde quippe liberator, unde salvator. Vgl. contra duas epp. Pel. I, 2. Der freie Wille ist um so freier, je gesunder er ist, um desto gesunder aber, je mehr er der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade unterworfen ist. — Contra Jul. II, c. 8 nennt er den menschlichen Willen servum propriæ voluntatis arbitrium. — Solche Aeusserungen wurden von den adrumetischen Mönchen (ums Jahr 426) auf eine Weise benutzt, dass ihnen Augustin selbst begegnen musste (namentlich in der Schrift de correptione et gratia), wie er denn überhaupt auf dem praktischen Standpunkte selbst wieder an den Willen des Menschen appellirte (s. den folgenden §.).

§. 113.

Dritter Streitpunkt.

Prädestination.

Aus der Prämisse eines selbstverschuldeten angebornen Verderbens, aus welchem kein menschlicher Entschluss und keine menschliche Kraft, sondern einzig und allein die Gnade Gottes den zu retten vermag, dem sie sich mittheilt, musste von selbst der Schlusssatz folgen, dass Gott somit vermöge eines ewigen Rathschlusses, und zwar ohne Rücksicht auf das künftige Verhalten der Menschen, aus der verdorbenen Masse Einige zu Gefässen seines Erbarmens (vasa misericordiæ) erwählt, die Uebrigen aber als Gefässe des Zorns (vasa iræ) der gerechten Verdammniss überlassen habe. Das erstere nannte Augustin *prædestinatio*, das letztere *reprobatio*, womit er es vermied, eine Prädestination auch zum Bösen (prædestinatio duplex) direct auszusprechen [1]), wie er denn auch die theoretische Härte durch praktische Cautelen zu mässigen suchte [2]). Diese Lehre ward indessen für Viele ein Stein des Anstosses, den auch die Orthodoxen (namentlich der griechischen Kirche) auf alle Weise zu umgehen suchten [3]), was denn auch wieder im Abendlande von selbst zu jenen principlosen Compositionen hinführte, wie sie der *Semipelagianismus* (s. den folg. §.) zu Tage förderte.

[1]) De præd. sanctorum 37 (c. 18): Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinans nos in adoptionem filiorum: non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit prædestinavitque, ut essemus. Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suæ, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur etc., wobei er sich auf Eph. 1, 4. 11 und Röm. 9 berief: und zwar ist *certus numerus electorum, neque augendus, neque minuendus*, de corrept. et gr. 39 (c. 13). — Die Einwendungen des Verstandes widerlegt er mit Röm. 9, 20 und mit Beispielen aus der biblischen Geschichte. Auch in *diesem* Leben schon sind die Glücksgüter, Gesundheit, Schönheit, Leibes- und Geisteskräfte verschieden, und gar nicht immer nach

menschlichen Ansichten des Verdienstes vertheilt, ibid. 19, c. 8. Ja, Christus selbst war zum Sohne Gottes prädestinirt, de præd. 31 (c. 15).

[2]) De dono persev. 57 (c. 22): Prædestinatio non ita populis prædicanda est, ut apud imperitam vel tardioris intelligentiæ multitudinem redargui quodammodo ipsa sua prædicatione videatur; sicut redargui videtur et præscientia Dei (quam certe negare non possunt), si dicatur hominibus: «Sive curratis, sive dormiatis, quod vos præscivit qui falli non potest, hoc eritis.» Dolosi autem vel imperiti medici est, etiam utile medicamentum sic alligare, ut aut non prosit, aut obsit. Sed dicendum est: «Sic currite, ut comprehendatis, atque ut ipso cursu vestro ita vos esse præcognitos noveritis, ut legitime curreretis,» et si quo alio modo Dei præscientia prædicari potest, ut hominis segnitia repellatur. 59: ... *de ipso autem cursu vestro bono rectoque condiscite vos ad prædestinationem divinæ gratiæ pertinere.*

[3]) Trotz der Verdammung des Pelagius auf der ephesinischen Synode blieb der Augustinismus in seinem ganzen Umfange der morgenländischen Dogmatik fremd. *Theodor* von Mopsvheste schrieb (gegen die Vertheidiger des augustinischen Systems) πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους 5 BB. (Photii bibl. cod. 177, in lat. Fragm. bei Mar. Mercator ed. *Baluze; Fritzsche* p. 107 ff. — ob gegen Hieronymus oder gegen Augustin? ibid. p. 109 sqq. und *Neander,* KG. II, S. 1360. 1361). Auch *Theodoret, Chrysostomus, Isidor* von Pelusium u. A. hielten sich fortwährend auf der ältern Linie der dogmatischen Entwicklung. Siehe die Stellen bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 408—410, und vgl. §. 108.

§. 114.

Der Semipelagianismus und die spätern Kirchenlehrer.

J. Geffcken, historia Semipelagianismi antiquissima, Gött. 1826. 4. *Wiggers*, de Joh. Cassiano Massiliensi, qui Semipelagianismi auctor vulgo perhibetur. Comment. II. Rost. 1824. 1825. 4. *Dessen* oben angeführte Gesch. Th. II. *Neander,* Denkwürdigkeiten, Bd. III, S. 92 ff.

Unter dem unverkennbaren Einflusse des mit dem Pelagianismus in seinen tiefsten Wurzeln verwachsenen Mönchsthums, jedoch auch wieder aus einem gesundern praktisch-sittlichen Triebe heraus, bildete sich im Gegensatze gegen die grelle Auffassung des Augustinismus (Prädestinatianismus) [1]), wie auch gegen diesen selbst, ein System aus, das zwischen den Extremen die Mitte zu halten und das ethische wie das religiöse Bedürfniss durch bedingtes Annehmen, aber auch weniger consequentes Durchführen der einen wie der andern

Prämissen gleichmässig zu befriedigen suchte [2]). An der Spitze der gallischen Lehrer, die dieses System des später so geheissenen *Semipelagianismus* vortrugen (Massilienses), stand *Johann Cassian,* ein Schüler des Chrysostomus [3]), den *Prosper Aquitanus* u. Andere [4]) bekämpften. In seine Fusstapfen trat der Bischof *Faustus von Regium* [5]), der über den ultra-augustinischen Presbyter *Lucidus* auf der *Synode zu Arles* (475) den Sieg davontrug. Nachdem indess der Semipelagianismus noch einige Jahrzehende sich in Gallien als die herrschende Lehre erhalten hatte [6]), arbeiteten *Avitus von Vienne* [7]), *Cæsarius von Arles* [8]), *Fulgentius von Ruspe* [9]) und Andere ihm entgegen, bis endlich nach verschiedenen Vorgängen auf den Synoden zu *Arausio* (Orange) und *Valence* (529) der Augustinismus auch in Gallien den Sieg davontrug, unter dem wichtigen Vorbehalte jedoch, dass man keine Prädestination zum Bösen lehre [10]). Der römische Bischof Bonifaz II. bestätigte, in Gemässheit der Schritte seiner Vorgänger, diese Schlüsse, 530 [11]). «*Durch Gregor den Gr. wurde die augustinische Lehre nach ihrer gemilderten, mehr auf das Praktisch-Christliche als Speculative bezogenen Auffassungsweise in die folgenden Jahrhunderte hinübergeleitet*» [12]).

[1]) Die Mönche von Adrumetum, in der nordafrikanischen Provinz Byzacene, und der unten anzuführende Lucidus, der eine prædestinatio duplex lehrte, mögen immerhin gemeint sein, wenn (dogmatisch) von Prädestinatianern die Rede ist; aber dass es (historisch) «nie eine Secte oder auch nur eine besondere sich mit Bewusstsein von Augustinus entfernende *Partei* von Prädestinatianern gegeben habe» (wie eine solche früher angenommen wurde), ist wohl ausgemacht, vgl. *Wiggers* II, S. 329 ff. 347. Der Irrthum wurde durch *Sirmond,* historia prædestinatiana (Opp. T. IV, p. 267 sqq.), und durch den von ihm herausgegebenen Prædestinatus (worin die præd. hæresis als die 90. angeführt wurde) verbreitet, in *Gallandii* bibl. X. Vgl. noch *Walch,* Historie der Ketzereien V, S. 218 ff. *Neander,* KG. II, 3 S. 1339 ff.

[2]) Nach den Berichten des *Prosper* und *Hilarius,* scil. Prosperi (428. 429), an Augustin (bei *Wiggers* S. 153. *Münscher, v. Cölln* I, S. 411) hatte dessen Büchlein de correptione et gratia unter den gallischen

Lehrern und Mönchen mancherlei Bewegungen veranlasst, denen dann die weitern Schriften Augustins de præd. sanctorum und de dono perseverantiæ ihr Dasein verdankten. Wenn auch diese Gallier in einzelnen Dingen von Cassian abwichen (s. *Wiggers* S. 181), so herrschte doch zwischen ihrer Lehre und der seinigen eine grosse Uebereinstimmung, vgl. auch *Neander* S. 1315 ff.

[3]) Vgl. oben §. 82, Note 21. Von den Collationen ist die 13. am wichtigsten. Ueber seinen Synkretismus beschwert sich Prosper contra collatorem c. 5: Illi (Pelagiani) in omnibus justis hominum operibus liberæ voluntatis tuentur exordia, nos bonarum cogitationum ex Deo semper credimus prodire principia, tu *informe* nescio quid *tertium* reperisti. Dieses Tertium bestand eben darin, dass Cassian, der übrigens die *profana opinio* und die *impietas* Pelagii (*Wiggers* II, S. 19. 20) verabscheute, *a)* weder mit diesem den natürlichen Menschen für sittlich-gesund, noch mit Augustin für sittlich-todt, sondern denselben für krank, für sittlich-geschwächt hielt (dubitari non potest, inesse quidem omnia animæ naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta, sed nisi hæc opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire, coll. XIII, 12); *b)* dass er weit mehr als Pelagius die Nothwendigkeit der Gnade (welche er zugleich innerlicher fasste als jener) behauptete (coll. XIII, 3), so dass er sich sogar bis zu der Annahme verstieg, die Menschen würden bisweilen wider ihren Willen zum Heil gezogen (nonnunquam etiam inviti trahimur ad salutem), vgl. inst. cœn. XII, 13. *Wiggers* S. 85; dass er aber auch zugleich (im Widerspruch mit Augustin) das nur auf Einzelne (z. B. einen Matthäus und Paulus) beschränkte, was jener auf Alle bezogen wissen wollte, indem ihm Zachäus, der Hauptmann Cornelius, der Schächer am Kreuze u. A. als Belege für das Gegentheil galten. Ja, in der Regel schien er den ascensus zu Gott, wie den descensus zum Irdischen in den freien Willen des Menschen zu stellen und die Gnade mehr als cooperans wirken zu lassen, ob er gleich darüber sich weniger bestimmt äussert. Nur müsse man sich hüten, alle Verdienste der Heiligen so auf Gott zurückzuführen, dass für die menschliche Natur nichts als das Schlechte bleibe. *c)* Dass er die Erlösung durch Christum allgemein fasste, und sonach die Prädestinationslehre (im augustinischen und hyperaugustinischen Sinne) verwarf. Die Behauptung, dass Gott nur Einige beseligen wolle, erschien ihm als ingens sacrilegium (coll. XIII, 7). Einen Abriss seines ganzen Systems b. *Wiggers* S. 47—136.

[4]) *Augustin* selbst bekämpfte noch den Semipelagianismus in den oben angeführten Schriften. Einen Abriss der Polemik Prospers gegen Cassian und die Semipelagianer giebt *Wiggers* S. 136 ff.

[5]) Er war erst Abt von Lerinum, in welchem Kloster überhaupt der Semipelagianismus längere Zeit seinen Sitz hatte, vgl. namentlich auch über *Vincentius Lerinensis: Wiggers* S. 208 ff., über *Faustus* und dessen Lehre S. 224 ff. 235 ff. In der Erbsündenlehre näherte sich Faustus etwas mehr dem Augustin als Cassian, während er hingegen von dem Wesen der Gnade mehr äusserliche (pelagianische) Begriffe hatte als dieser, vgl. *Wiggers* S. 287. Am meisten ist indessen von Faustus der

dritte Streitpunkt wegen der Prädestination ins Auge gefasst worden. Entschieden verwirft er die Lehre einer unbedingten Gnadenwahl, indem er zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmung unterscheidet und letzteres unabhängig fasst von ersterm; de grat. et lib. arb. I. *Wiggers* S. 279 ff. Etwas stark anthropomorphistisch argumentirt Faustus unter anderm so: Wenn meine Augen zufällig auf eine Schandthat fallen, so bin ich darum nicht daran Schuld, dass ich sie gesehen habe. So sieht auch Gott den Ehebruch (vorher), ohne dass er deshalb den Menschen zur Unreinigkeit, er sieht den Todtschlag vorher, ohne dass er ihn zur Mordlust entflamme u. s. w., *Wiggers* S. 282. 283. Die absolute Prädestinationslehre, wie sie sein Gegner Lucidus vortrug, belegte er mit den stärksten Ausdrücken: lex fatalis, decretum fatale, fatalis constitutio, originalis definitio vel fatalis, und sah sie als etwas Heidnisches an; *Wiggers* S. 315. Die Erlösung fasste er allgemein.

[6]) Vgl. Gennadius Massiliensis und Ennodius Ticinensis bei *Wiggers* S. 350 ff. Eine kurze Uebersicht des semipelagianischen Lehrbegriffs überhaupt in seinem Verhältniss zum Augustinismus und Pelagianismus giebt die Tabelle bei *Wiggers* S. 359—364.

[7]) *Wiggers* S. 368.

[8]) Ebend. S. 369 über sein Buch: de gratia et lib. arbitrio.

[9]) Ebend. S. 369 ff. *Fulgentius* ging unter anderm in der Zurechnung der Erbsünde noch weiter als Augustin, indem er nicht nur die wirklich gebornen, aber vor der Taufe gestorbenen Kinder, sondern auch die unreife Leibesfrucht dem ewigen Feuer übergab; de fide ad Petrum c. 30, bei *Wiggers* S. 376. Dagegen suchte er in Beziehung auf die Prädestination alle die Uebertreibungen, welche ein christliches Gefühl verletzen konnten, sorgfältig zu vermeiden (*Neander,* KG. a. a. O. S. 1354). Auch tadelte er (nach der Dazwischenkunft der scythischen Mönche) nachdrücklich die, welche von einer Prädestination zum Bösen redeten, obwohl er selbst von einer prædest. duplex sprach, allein in einem andern Sinne, nämlich zur Seligkeit und zur Strafe (aber nicht zum Bösen, zur Sünde), ebend. S. 1357. Nach ihm ist die Gnade sowohl præveniens, als comitans und subsequens (ep. ad Theodorum de conversione a seculo, bei *Wiggers* S. 386).

[10]) *Mansi* T. VIII, p. 711 sqq. August. Opp. T. X, p. II. Append. p. 157 sqq. *Wiggers* S. 430. *Münscher, v. Cölln* S. 417. Am wichtigsten ist der Schluss: Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiamsi sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. Ueber die Synode von Valence s. *Mansi* VIII, 723 sqq. App. p. 162.

[11]) Von den frühern Päpsten hatten bereits *Cœlestinus* und *Gelasius I.* den Semipelagianismus verdammt, *Hormisdas* dagegen den scythischen Mönchen eine grosse Milde des Urtheils entgegengesetzt, ohne darum den Augustinismus zu verleugnen. Bonifacii II. ep. ad Cæsarium bei *Mansi* T. VIII, p. 735 u. App. 161 sqq.

[12]) *Neander,* KG. III, S. 287. Vgl. *Wiggers,* de Gregorio M. ejusque placitis anthropologicis, Rost. 1838. *Lau* S. 379 ff. Zusammengefasst findet sich *Gregors* Ansicht in mor. IV, c. 24 vgl. XV, c. 15. 51; IX,

c. 21. 34 u. vielen andern Stellen. Neben dem strengen Augustinismus finden sich gleichwohl bei ihm semipelagianische Modificationen, s. *Lau* S. 400. 401. Ueber seine Lehre von der Gnade s. mor. XX, 4; hom. in Ezech. I, 5, bei *Lau* S. 403 ff. Auch er unterscheidet gratia præveniens und subsequens. Die erstere ist operans, aber auch zugleich cooperans. Die gratia subsequens hilft dazu: ne inaniter velimus, sed possimus implere. So mor. XXII, c. 9: Sancti viri sciunt, post primi parentis lapsum de corruptibili stirpe se editos, et non virtute propria, sed præveniente gratia superna ad meliora se vota et opera commutatos: et quidquid sibi mali inesse conspiciunt, de mortali propagine sentiunt meritum; quidquid vero in se boni inspiciunt, immortalis gratiæ cognoscunt donum, eique de accepto munere debitores fiunt, qui et præveniendo dedit iis bonum velle quod noluerunt, et subsequendo concessit bonum esse, quod volunt. — Ferner behauptet Gregor die Verlierbarkeit der Gnade, mor. XXV, 8 (was wir sind, wissen wir, aber nicht, was wir sein werden), und wenn er auch (mor. IX, 9) eine Unwiderstehlichkeit derselben zu lehren scheint (sicut nemo obsistit largitati vocantis, ita nullus obviat justitiæ relinquentis), so hebt er doch hervor, dass die Demüthigen das Geschenk annehmen, die Stolzen es verwerfen (mor. XXX, 1; evang. lib. II. hom. 22), vgl. *Lau* S. 410. 411.

Es ist nicht zu übersehen, dass in diesem weitläufigen Streite weit mehr der objective Theil der Anthropologie, als der subjective bearbeitet wurde. Die Heilsordnung blieb noch unausgebildet, was sich z. B. aus dem schwankenden Sprachgebrauche von justificare und justificatio (= justum facere, siehe *Wiggers* S. 380), sowie aus dem Mangel an gehörigen Bestimmungen über das Wesen des Glaubens ergiebt. Mit Recht schliesst daher *Wiggers* seine Darstellung mit den Worten: «*Ein tieferes Eindringen in das Wesen des Glaubens würde schon damals der christlichen Anthropologie eine ganz andere Gestalt gegeben haben.*» Auch ist ferner zu beachten, dass die Prädestinationslehre Augustins fest auf den einmal gegebenen Prämissen von der Erbsünde ruhte. *Vor* dem Sündenfalle war Adam frei und stand sonach ausser dem Prädestinationskreise, wenngleich Gott seine Sünde vorher *wusste* (August. de civ. D. XII, 21). Erst die spätere Zeit zog auch Adam (supralapsarisch) in den Kreis der Vorherbestimmung hinein, und vollendete dadurch die Prädestinationslehre speculativ. Und so wurde dann erst in der Reformationsperiode die eine Lücke des augustinischen Systems (vom Glauben und der Rechtfertigung) vorzugsweise durch die *lutherische*, die andere (von der absoluten Prädestination) durch die *calvinische* Dogmatik ausgefüllt; während die katholische sich entweder mit ihrem Kirchenvater in Widerspruch setzte (Tridentinum und Jesuiten), oder unbedingt bei ihm stehen blieb (Jansenisten).

II. KLASSE.

Kirchliche Lehrbestimmungen, die entweder nur in einem entferntern oder in keinem Zusammenhange mit den häretischen Bewegungen stehen. (Akroamatischer Theil.)

---

§. 115.

Die Entwicklung der übrigen Dogmen stand mehr oder weniger in Verbindung mit den im Kampfe gereiften Grundüberzeugungen. So hängen die weitern theologischen Bestimmungen (über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, die Schöpfung u. s. w.) mit den trinitarischen, die über den Erlösungstod Christi und über die Bedeutung des Abendmahls mit den christologischen, und die über die Kirche, die Taufe und die Sacramente als Gnadenmittel mit den anthropologischen Bestimmungen zusammen, während die Eschatologie an allen zugleich Theil nimmt, und auch die allgemeinern Bestimmungen über das Wesen des Christenthums, über den Kanon und sein Verhältniss zur Tradition u. s. w. den Zusammenhang mit dem einen oder andern Grunddogma nicht verleugnen können.

Gleichwohl erscheint daneben manches unberührt vom Kampfe nur als Fortbildung eines Frühern, was uns eben zu einer gesonderten Behandlung berechtigt.

1. Apologetisches und Normatives. (Prolegomenen.)

§. 116.

Der Religions- und Offenbarungsbegriff.

So wenig auch dieses Zeitalter eine abstracte Religion, getrennt von ihrer positiven Erscheinung, für mög-

lich hielt, so finden wir doch schon eine genauere Definition des dem römischen Sprachgebrauch entlehnten Wortes bei *Lactanz*, der das Wort nicht nur (wie früher Tertullian) vom äussern Cultus, sondern — obwohl etymologisch unrichtig — von der Verbindung und Gemeinschaft mit Gott versteht, die er als eine rein menschliche Angelegenheit fasst [1]). Der Glaube an Offenbarung wurde dabei als nothwendige Bedingung gefordert [2]).

[1]) *Lactanz* inst. IV, 28: Hac enim conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia præbeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. *Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo.* Vgl. III, 10: Summum igitur bonum hominis in sola religione est; nam cætera, etiam quæ putantur esse homini propria, in cæteris quoque animalibus reperiuntur. 11: Constat igitur totius humani generis consensu, religionem suscipi oportere. Er stellt sie IV, 4 mit der *sapientia* zusammen, von der sie nicht getrennt werden darf. Die sapientia gilt ihm für die Gotteserkenntniss, die Religion für die Verehrung. Die Quelle beider ist Gott. Eine ohne die andere führt zu Verirrungen, wie sie das Heidenthum einerseits in den ungläubigen Philosophen (den abgefallenen, enterbten Söhnen), andererseits in der abergläubischen Menge (den entwichenen Sklaven) darstellt. — *Augustin* schliesst sich mehr an den tertullianischen Sprachgebrauch an; er stellt die religio der fides oder pietas entgegen, de pecc. mer. et rem. II, 2, s. *Baumg.-Crus.* II, S. 751 und vgl. *Nitzsch,* über den Religionsbegriff der Alten, theol. Stud. u. Krit. I, 3. 4.

Ueber das *Wesen* der Religion, ob sie überwiegend Sache der *Erkenntniss* oder des *Cultus* sei, oder ob sie in der innern Lebensgemeinschaft mit Gott bestehe? siehe den Streit des Eunomius mit seinen Gegnern unten §. 125, und *Neander*, KG. II, 2 S. 857.

[2]) Ueber die Nothwendigkeit des *Glaubens* an Offenbarung überhaupt s. *Rufin.* expos. fidei (in *Fells* Ausg. von Cypr.), p. 18: Ut ergo intelligentiæ tibi aditus patescat, recte primo omnium te credere profiteris; quia nec navem quis ingreditur et liquido ac profundo vitam committit elemento, nisi se prius credat posse salvari, nec agricola semina sulcis obruit et fruges spargit in terram, nisi crediderit venturos imbres, affuturum quoque solis teporem, quibus terra confota segetem multiplicata fruge producat ac ventis spirantibus nutriat. Nihil denique est, quod in vita geri possit, si non credulitas ante præcesserit. Quid ergo mirum, si accedentes ad Deum credere nos primo omnium profitemur, cum sine hoc nec ipsa exigi possit vita communis? Hoc autem idcirco in principiis præmisimus, quia pagani nobis objicere solent, quod religio nostra, quia quasi rationibus deficit, in sola credendi persuasione consistat. Vgl. *August.* de utilitate credendi c. 13: Recte igi-

tur catholicæ disciplinæ majestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia. Auch *er* zeigt, wie ohne Glauben auch in den menschlichen Verhältnissen keine Freundschaft (c. 10) und keine kindliche Liebe und Pietät bestehen könne (c. 12). Augustin kennt auch keine andere Religion als die positiv-christliche, und verlangt, dass die Vernunft sich ihr unterordne; denn der *Glaube* ist vor der Erkenntniss der Vernunft da, a. a. O. c. 14: Deinde fateor, me jam Christo credidisse et in animum induxisse, id esse verum, quod ille dixerit, etiamsi nulla ratione fulciatur. Die Vernunft würde nie die Menschen aus der Finsterniss und dem Verderben errettet haben, nisi summus Deus *populari quadam clementia* divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cujus non solum *præceptis*, sed etiam *factis* excitatæ animæ redire in semetipsas et respicere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent.... Mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem, contra academ. lib. III, c. 19. 20. Vgl. de vera rel. c. 5; de moribus eccles. cathol. c. 7: Quare deinceps nemo ex me quærat sententiam meam, sed potius audiamus oracula, nostrasque ratiunculas divinis submittamus affatibus. (Man muss gestehen, dass der *Supranaturalismus* in seinem bestimmten und bewussten Gegensatz gegen den *Rationalismus* in Augustin den geistreichsten und beredtesten Vertheidiger habe.)

§. 117.

Vertheidigung des Christenthums nach aussen.

In dem Maasse, als die apologetische Richtung dieser Periode hinter die polemische zurücktrat, in eben dem Maasse nahm auch die Eigenthümlichkeit der Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums ab, und man begnügte sich mehr mit Wiederholung des Frühern [1]). Die Angriffe *Porphyrs*, *Julians des Abtrünnigen* u. A. auf das Christenthum riefen indessen neue apologetische Bestrebungen hervor [2]), und die Anklagen, welche die Heiden beim Verfall des weströmischen Reiches gegen die auf dessen Trümmern erstehende Weltreligion erhoben, veranlassten *Augustin* zu seiner apologetischen Schrift vom Staate Gottes.

[1]) Von den Apologeten *vor* Julians Abfall ist *Arnobius* (adversus gentes) merkwürdig. Sein Beweis a tuto II, 4 ist: .... nonne purior ratio est, ex duobus incertis et in ambigua exspectatione pendentibus

id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, si quod dicitur imminere cassum fiat et vacuum: in hoc damnum est maximum, i. e. salutis amissio, si cum tempus advenerit aperiatur non fuisse mendacium. — Weiter vertheidigte das Christenthum *Euseb* v. Cäsarea in der præpar. u. demonstr. evang. (§. 82, Note 1), *Athanasius* in dem λόγος κατὰ Ἑλλήνων, u. A.

2) Den Porphyr bestritten *Euseb* a. a. O., *Theodoret, Augustin* u. A., den Hierokles *Euseb* in einer besondern Schrift. Gegen Julian, der dem Christenthum Widersprüche vorwarf, trat *Cyrill* von Alexandrien auf in 10 BB. — Unter demselben Kaiser mag auch der früher dem Lucian zugeschriebene Dialog Philopatris erschienen sein, s. *Neander*, KG. II, 1 S. 491.

118.

Wunder und Weissagungen.

Indem sich die Christen fortwährend auf die Wunder und Weissagungen als auf Beweise für die Wahrheit ihrer Religion beriefen, kam es darauf an, den Begriff des Wunders genauer zu bestimmen. Dies that *Augustin* durch seine Erklärung, dass das Wunder nicht sowohl *gegen* die Natur überhaupt, als vielmehr gegen die uns bekannte Natur laufe [1]). Rücksichtlich der Weissagungen erklärte man auch jetzt noch viele Stellen des A. Test. messianisch, die es nicht waren, und die eigentlich messianischen enger, als es die historische Interpretation erforderte [2]); sowie man auch die längst in Erfüllung gegangene Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems und das Schicksal des jüdischen Volkes [3]), sowie das dem gleichstehende Gericht, das über die alte römische Welt erging, gegenüber der siegreichen Verbreitung des Christenthums [4]), apologetisch benutzte. Auch wurden die sibyllinischen Orakel, die *Lactanz* anführt, noch von *Augustin* beachtet [5]).

1) August. de utilitate cred. c. 16: Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet. De civ. D. lib. XXI, c. 8: Omnia portenta *contra* naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam quod Dei fit voluntate, quum voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujusque natura sit? Por-

tentum ergo fit non contra naturam, sed *contra quam est nota natura* .... quamvis et ipsa, quæ in rerum natura omnibus nota sunt, non minus mira sint, essentque stupenda considerantibus cunctis, si solerent homines mirari nisi rara. — Je mehr sich übrigens der Bibelkanon abschloss, desto nothwendiger war es, die *biblischen* Wunder als historisch constatirte Thatsachen von den Wundern zu unterscheiden, die sich (nach dem Glauben der Zeit) noch fortwährend in der Kirche ereigneten. Rücksichtlich des Wunderglaubens im Allgemeinen übte Augustin eine freie Kritik aus, de civ. Dei XXI, c. 6. 7 (in Beziehung auf wunderbare Naturphänomene, aber auch wohl anwendbar auf andere Wundererzählungen der Zeit): Nec ergo volo temere credi cuncta, quæ posui, exceptis his, quæ ipse sum expertus. Cetera vero sic habeo, ut neque affirmanda, neque neganda decreverim. Vgl. de util. cred. a. a. O.; de vera rel. 25 (retract. I, c. 13). — Was aber die biblischen Wundererzählungen selbst betrifft, so galt es besonders, die Wunder Jesu von denen eines Apollonius von Tyana, auf die sich Hierokles und andere Gegner beriefen, zu unterscheiden. Dies that Augustin dadurch, dass er auf den wohlthätigen Zweck der Wunder Jesu aufmerksam machte und sie von den blossen Ostentationswundern (z. B. vor der Menge zu fliegen) unterschied, de utilit. cred. a. a. O. — *Cyrill. Alex.* contra Jul. I, 1: Ἐγὼ δὲ, ὅτι μὲν τῶν Ἑλλήνων ἀπηλλάγμεθα ἐμβροντησίας καὶ πολὺς ἀποτειχίζει λόγος τῶν ἐκείνων τερθρείας τὰ χριστιανῶν, φαίην ἄν· κοινωνία γὰρ οὐδεμία φωτὶ πρὸς σκότος, ἀλλ' οὐδὲ μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου. — Ueber *Gregors d. Gr.* Ansicht von den Wundern s. *Neander*, KG. III, S. 294 f.

[2]) *Augustin* giebt darüber einen Kanon de civ. Dei XVII, c. 16 sqq., vgl. XVIII, 29 sqq. und unten (§. 122, Note 4) bei der Schriftauslegung.

[3]) *August.* de civ. D. IV, 34: ... et nunc quod (Judæi) per omnes fere terras gentesque dispersi sunt, illius unius veri Dei providentia est. Vgl. XVIII, c. 46.

[4]) *Arnobius* II, p. 44 sq.: Nonne vel hæc saltem fidem vobis faciunt argumenta credendi, quod jam per omnes terras in tam brevi temporis spatio immensi nominis hujus sacramenta diffusa sunt? quod nulla jam natio est tam barbari moris et mansuetudinem nesciens, quæ non ejus amore versa molliverit asperitatem suam et in placidos sensus adsumta tranquillitate migraverit? *August.* de civ. D. V, 25. 26; XVIII, 50: .... inter horrendas persecutiones et varios cruciatus ac funera Martyrum prædicatum est toto orbe evangelium, contestante Deo signis et ostentis et variis virtutibus, et Spiritus Sancti muneribus: ut populi gentium credentes in eum, qui pro eorum redemtione crucifixus est, Christiano amore venerarentur sanguinem Martyrum, quem diabolico furore fuderunt, ipsique reges, quorum legibus vastabatur Ecclesia, ei nomini salubriter subderentur, quod de terra crudeliter auferre conati sunt, et falsos deos inciperent persequi, quorum causa cultores Dei veri fuerant antea persecuti.

[5]) Lact. IV, 15. 26. August. de civ. Dei XVIII, 23. Cyrill. Alex. contra Jul. I, 1. Doch behaupteten die Gegner schon zu Lactanz' Zeiten, non esse illa carmina Sibyllina, sed a Christianis conficta atque composita.

119.

Erkenntnissquellen der Religion. Bibel und Tradition.

Bibel und *Tradition* galten auch in dieser Periode als die christlichen Erkenntnissquellen [1]). Wenn *Augustin* bekennt, nur durch die Autorität der Kirche bewogen dem Evangelium zu glauben, so ist damit nur die subjective Abhängigkeit des Gläubigen, und nicht die objective der Bibel von derselben ausgesprochen [2]). Die heil. Schrift wurde in den kirchlichen Streitigkeiten und sonst als die höchste Autorität angerufen [3]) und auch dem christlichen Volke als die Quelle der Wahrheit und das Buch der Bücher empfohlen [4]).

[1]) Nihil aliud præcipi volumus, quam quod Evangelistarum et Apostolorum fides et traditio incorrupta servat, *Gratian* in cod. Theod. lib. XVI, tit. VI, l. 2.

[2]) Adv. Man. 5: Evangelio non crederem, nisi me ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas. Diese Stelle ist im Zusammenhange zu vergleichen, s. *Lücke*, Zeitschrift für evangel. Christen I, 1. 4. Die Aushülfe älterer Protestanten, *Bucers* und *S. Baumgartens* (Untersuchung theol. Streitigkeiten Bd. III, S. 48), das Imperfectum als Plusquamperf. «*nach afrikanischer Mundart*» zu nehmen, wird von *Lücke* mit Recht zurückgewiesen, ebend. S. 71. Ueber einen ähnlichen Ausspruch *Gregors d. Gr.*, dass er die vier allgemeinen Concilien eben so verehre wie die vier Evangelien (lib. I, ep. 25 und lib. III, ep. 10), s. *Lau* a. a. O. S. 330.

[3]) *Athanasius* contra gent. I, p. 1 B: Αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἁγίαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν. *Chrysostomus* contra Anomœos XI (Opp. I, p. 542). *August.* doctr. christ. I, 37: Titubabit fides, si scripturarum sacrarum vacillet auctoritas. Ibid. II, 9 u. viele andere Stellen.

[4]) *August.* ep. 137 (Opp. II, p. 310): (Scriptura Sacra) omnibus (est) accessibilis, quamvis paucissimis penetrabilis. Ea, quæ aperte continet, quasi amicus familiaris sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque doctorum. De doctr. christ. II, 63: Quantum autem minor est auri, argenti vestisque copia, quam de Ægypto secum ille populus abstulit in comparatione divitiarum, quas postea Hierosolymæ consecutus est, quæ maxime in Salomone ostenduntur, tanta fit cuncta scientia, quæ quidem est utilis, collecta de libris gentium, si divinarum scripturarum scientiæ comparetur. Nam quicquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur, si utile est, ibi invenitur. Et cum ibi quisque invenerit omnia, quæ utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi inveniet ea, quæ nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo Scriptura-

rum mirabili altitudine et mirabili humilitate discuntur. Vgl. Theodoret, Protheoria in Psalm. (Opp. T. I, p. 602), Basilii M. hom. in Ps. I. (Opp. I, p. 90), *Rudelbach* a. a. O. S. 38, u. *Neander,* gewichtvolle Aussprüche alter Kirchenlehrer über den allgemeinen und rechten Gebrauch der h. Schrift, in dessen kleinen Gelegenheitsschriften (Berlin 1839) S. 155 ff. — Doch ist auch *Chrysostomus* weit entfernt, das Heil an den Bibelbuchstaben zu heften. Besser noch wäre es nach ihm, wir bedürften gar keiner Schrift, sondern unsern Herzen wäre die Gnade Gottes also eingeprägt, wie die Buchstaben der Tinte dem Buche (Eingang zu den Hom. über Matth. Opp. T. VII, p. 1). In gleicher Weise sagt *Augustin* de doctr. chr. I, 39: Homo itaque fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. Itaque multi per hæc tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. Unde in illis arbitror jam impletum esse quod dictum est (1 Cor. 13, 8): Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia evacuabitur etc.

§. 120.

Kanon.

**Lücke*, über den neutestamentlichen Kanon des Eusebius von Cäsarea, Berlin 1816. *L. T. Spittler*, krit. Untersuchung des 60. laodic. Kanons, Bremen 1777. Dagegen: *Bickel*, in den theol. Stud. u. Krit. 1830. 3. S. 591 ff.

In dem Maasse, als die Kirchenlehre sich befestigte, neigte sich auch der Kanon der heil. Schrift, der zur Zeit *Eusebs* in den Hauptbestandtheilen bereits festgestellt war [1]), zu seinem Abschluss, wozu die Synoden von Laodicea [2]), von Hippo und (die dritte zu) Karthago [3]) mitwirkten. Während im Morgenlande die spätern Erzeugnisse der griechisch-jüdischen Litteratur (Apokryphen, libri ecclesiastici) und der Kanon der alttestamentlichen hebräischen Nationallitteratur aus einander gehalten wurden, was auch *Rufin* [4]) und *Hieronymus* in der lateinischen Kirche festzuhalten suchten, siegte hier dennoch die afrikanisch-augustinische Sitte, beide als *Eins* zu betrachten und so den Unterschied des Kanonischen und Apokryphischen in Beziehung auf das A. Test. zu verwischen [5]). — Von dem katholischen Kanon war der der Manichäer bedeutend verschieden [6]).

[1]) Euseb. h. e. III, 25: Eintheilung in ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα, νόθα (ob und wie beide letztere Klassen verschieden seien? s. *Lücke* a. a. O.).

Zu den erstern gehören die vier Evangelien, die Apostelgeschichte des Lucas, die paulinischen Briefe (auch der Brief an die Hebräer), der 1. Joh. und 1. Petri; zu den Antilegomenen die Briefe Jacobi, Judä, 2. Petr., 2. und 3. Joh. Ueber die Apokalypse schwankt das Urtheil. Sonst werden noch zu den νόθοις gezählt: Acta Pauli, der Hirte des Hermas, die Apocal. Petri, der Brief des Barnab. und die apostolischen Constitutionen. Noch tiefer als die νόθα stehen die ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ.

[2]) Sie wurde gehalten um die Mitte des 4. Jahrhunderts (zwischen 360 u. 364). In ihrem 59. Kanon bestimmte die Synode, dass in den Kirchen keine unkanonischen Bücher gebraucht werden sollten, und im 60. giebt sie ein Verzeichniss der kanonischen Bücher, bei *Mansi* II, 574. *Spittlers* Zweifel hat *Bickel* a. a. O. zu entkräften gesucht. In diesem Verzeichniss werden die hebräischen Schriften des A. Testam. sämmtlich angenommen, die Apokryphen ausgeschlossen (blos das Buch Baruch und der Brief des Jeremias machen eine Ausnahme). Das Verzeichniss der neutestamentl. Schriften kommt dem jetzigen gleich, mit Ausnahme der Apokalypse, die jedoch in Aegypten (von Athanasius u. Cyrill) für ächt gehalten wird. Dagegen werden bereits sieben katholische Briefe genannt, und der Brief an die Hebräer dem Paulus zugeschrieben. Das Weitere s. in den Einleitungen ins N. Test.

[3]) 393 und 397. Hier werden die sogenannten Apokryphen des A. Test. bereits *mit* zum Kanon gerechnet. Vgl. den 36. Kan. conc. Hippon. bei *Mansi* III, 924, und conc. Carthag. 11. c. 47 ebend. III, 891. Innocenz I. (405) und Gelasius I. 494 (?) bestätigten diesen Kanon.

[4]) *Rufin* expos. symb. (a. a. O.) p. 26: Sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non catholici, sed ecclesiastici a majoribus appellati sunt, ut est Sapientia Salomonis et alia Sapientia, quæ dicitur filii Syrach, qui liber apud Latinos hoc ipso generali vocabulo Ecclesiasticus appellatur..... Ejusdem ordinis est libellus Tobiæ et Judith et Maccabæorum libri. — Diesen alttestamentlichen Apokryphen stellt er den Pastor Hermæ an die Seite, und behauptet, dass sie wohl dürften gelesen, aber nicht angeführt werden «ad auctoritatem ex his fidei confirmandam». Vgl. Hier. in Prologo galeato bei *de Wette*, Einleitung I, S. 45.

[5]) August. de doctr. chr. II, 8 u. andere Stellen bei *de Wette* a. a. O. Vgl. *Münscher*, Handb. III, S. 64 ff. *Gregor d. Gr.* mor. lib. XIX, c. 21: Non inordinate agimus, si ex libris, licet non canonicis, sed tamen ad ædificationem ecclesiæ editis testimonium proferamus. Auch macht Gregor nur einen relativen Unterschied zwischen altem und neuem Testament, lib. I, hom. 6 in Ezech.: Divina eloquia, etsi temporibus distincta, sunt tamen sensibus unita, vgl. *Lau* S. 331.

[6]) *Münscher*, ebend. S. 91 ff. *Trechsel*, über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer, Bern 1832. 8. Die Gültigkeit des A. Test. und die Zusammengehörigkeit beider Testamente vertheidigte gegen sie besonders Augustin de mor. eccles. cath. I, c. 27; de utilitate credendi und anderwärts.

§. 121.

Inspiration und Interpretation.

(Vgl. über die Litteratur §. 32.)

Der Inspirationsbegriff wurde auch in dieser Periode theils dynamisch-innerlich, theils mechanisch-äusserlich gefasst. Nicht nur betrachtete man den Inhalt der heil. Schrift als von Gott eingegeben [1]), sondern man hielt es auch für frevelhaft, an die Möglichkeit chronologischer Irrthümer und historischer Widersprüche bei Abfassung und Aufzeichnung der heil. Schriften zu denken [2]). Und doch wurden wieder an andern Orten die verschiedenen menschlichen Eigenthümlichkeiten der Schriftsteller beachtet, und die Verschiedenheit ihrer Auffassungs- und Darstellungsweise danach erklärt [3]). — Die origenistisch-allegorische Interpretationsweise wich im Morgenlande der nüchternen grammatischen Methode der antiochenischen Schule [4]), wogegen im Abendlande einige Andeutungen *Augustins* zu der Annahme eines vierfachen Schriftsinnes hinführten, der sich dann bei den Scholastikern (in der folgenden Periode) festsetzte [5]).

[1]) Dahin gehören die allgemeinern, schon aus der vorigen Periode stammenden, nun stehend gewordenen Benennungen θεία γραφή, κυριακαὶ γραφαί, θεόπνευστοι γραφαί, cœlestes litteræ (Lact. inst. IV, c. 22), sowie auch das etwas anders gewendete Bild von der Lyra (vgl. §. 32, Note 4). Chrys. hom. de Ignat. (Opp. II, p. 594).

[2]) *Euseb* von Cäsarea nennt es θρασὺ καὶ προπετές zu behaupten, dass die biblischen Schriftsteller einen Namen für den andern (Abimelech für Achis, Ἀγχοῦς) könnten gesetzt haben, comment. in Psalm. 33 (*Montfaucon,* coll. nov. T. I, p. 129). Dass *Chrysostomus* die Worte des Apostels nicht als des Apostels Worte, sondern als Worte des h. Geistes oder Gottes bezeichnet (in ev. Joh. hom. I. Opp. T. VIII, p. 6; de Lazaro conc. 4. Opp. I, p. 755 und anderwärts), liegt zum Theil in der praktisch-rhetorisirenden Tendenz. Wie er (in act. App. hom. XIX. Opp. T. IX, p. 159) den Mund der Propheten den Mund Gottes nennt, so konnte *Augustin* (de consensu evv. I, 35) die Apostel mit den Händen vergleichen, die das, was das Haupt, Christus, dictirte, niederschrieben. So nennt er auch confess. VII, 21 die h. Schrift venerabilem stilum Spir. Sancti. Seine Theorie über die Inspiration theilt er dem Hieronymus (ep.

82. Opp. II, p. 143) in folgenden Worten mit: Ego enim fateor caritati tuæ, solis eis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem *), vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. — Gleichwohl nimmt er (ebend. p. 150, §. 24) eine Beschränkung des kanonischen Ansehens an, indem er in Beziehung auf den Widerspruch des Paulus gegen Petrus dem erstern einen unbedingten Vorrang einräumt. Vgl. de civ. Dei XVIII, 41: Denique auctores nostri, in quibus non frustra sacrarum litterarum figitur et terminatur canon, absit ut inter se aliqua ratione dissentiant. Unde non immerito, cum illa scriberent, eis Deum vel per eos locutum non pauci in scholis atque gymnasiis litigiosis disputationibus garruli, sed in agris atque in urbibus cum doctis atque indoctis tot tantique populi crediderunt. — Sein Urtheil über die wunderbare Veranstaltung der alexandrinischen Uebersetzung stimmt mit dem der frühern Väter überein, ibid. c. 42—44, wo er sogar (wie später manche Ultralutheraner in Beziehung auf die lutherische Uebersetzung) die Fehler der Uebersetzung auf eine die Zeiten und Umstände berücksichtigende Inspiration zurückführt. Hinter dieser abenteuerlichen Vorstellung versteckt sich jedoch auch wieder der grossartige, in dem Glauben an die Tradition ausgesprochene und über die ängstliche Buchstäblichkeit sich erhebende Gedanke an eine fortwährend in lebendiger That begriffene Offenbarung. In ähnlichem Sinne sagte wohl auch *Gregor d. Gr.* in Beziehung auf die Untersuchungen über den Verfasser des Buches Hiob, es sei nicht nöthig, die Feder zu kennen, womit der grosse König den Majestätsbrief geschrieben; genug, dass man des göttlichen Inhalts versichert sei, so dass, während er auf der einen Seite den heil. Geist als den eigentlichen Verfasser der Schrift bezeichnet, er doch auf der andern die Untersuchung über die menschlichen Schriftsteller freigiebt, eine Untersuchung, vor der man in spätern Zeiten am meisten sich fürchtete. Gregor. M. mor. in Iob. præf. c. 1, §. 2. Die übrigen Ansichten Gregors über die h. Schrift s. bei *Lau* a. a. O.

[3]) So nahm *Theodor* von Mopsvheste, der übrigens wohl *darin* am weitesten gehen mochte, Grade in der Inspiration an, indem er Salomo nicht die Gabe der Weissagung, sondern nur die der Weisheit zuschrieb, und von einem rein menschlichen Gesichtspunkte aus über Hiob und das Hohelied urtheilte, was aber eben darum die 5. ökumen. Synode an ihm rügte, *Mansi* IX, 223. Aber auch *Chrysostomus* und *Hieronymus* räumten, jener in Beziehung auf die Evangelien (hom. I. in Matth.), dieser auf den Apostel Paulus (zu Gal. 5, 12) menschliche Eigenthüm-

*) Also doch Aufforderung zur Texteskritik!

lichkeiten ein (vgl. *Neander*, KG. II, 2 S. 751). Von den Propheten sagt *Basilius d. Gr.* (in dem ihm zugeschriebenen Commentar über Jesaias, Opp. T. I, p. 379, ed. *Ben.*): «So wie nicht jede Materie geschickt ist, Spiegelbilder aufzunehmen, sondern nur die, welche eine gewisse Glätte und Durchsichtigkeit hat, so ist auch die Wirksamkeit des Geistes nicht sichtbar in allen Seelen, sondern nur in denjenigen, die nichts Schiefes oder Verkehrtes an sich haben» (*Rudelbach* S. 28), und von den Evangelisten sagt *Augustin* (de consensu evv. II, 12), sie hätten geschrieben, ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius; verwahrt sich aber gegen jeden Missverstand (lib. I, c. 2): Quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata prætermisisse, quæ scripsisse alius invenitur: sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit. — Ueber *Gregor* von Naz. orat. II, 105, p. 60 s. bei *Ullmann* S. 305. Anm. — Gegen die aus der alten Mantik herübergenommenen Vorstellungen, wonach das Bewusstsein der Inspirirten auf Null zurücksank, erklärte sich *Epiphanius* aufs bestimmteste, indem er bei den biblischen Propheten ein klares Auffassen des Göttlichen, eine ruhige Fassung des Gemüthes u. s. w. voraussetzt, vgl. hær. 48, c. 3, und ebenso *Hieronymus* proœm. in Nahum, in Habacuc und in Jesaiam: Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, Prophetæ in exstasi sunt locuti, ut nescirent, quid loquerentur, et quum alios erudirent, ipsi ignorarent, quod dicerent. Was indessen die Zugeständnisse in Beziehung auf menschliche (z. B. grammatische) Fehlerhaftigkeit betrifft, so verwahrt sich Hieronymus (comment. in ep. ad Ephes. lib. II, ad cap. III, 1) sehr gegen nachtheilige Schlüsse: Nos, quotiescunque solœcismos aut tale quid annotamus, non Apostolum pulsamus, ut malevoli criminantur, sed magis Apostoli assertores sumus etc. Eben die Gotteskraft des Wortes selbst vernichtete nach ihm diese scheinbaren Flecken, oder liess die Gläubigen darüber wegsehen. «*Offenbar war der Sinn dieser Lehrer der, dass das Eine das Andere, die äussern Phänomene die Realität der höchsten Gnadenwirkungen nicht ausschliessen*» *Rudelbach* S. 42.

[4]) *Theodoret*, der als Repräsentant dieser Richtung angesehen werden kann, weist das falsche Allegorisiren eben so wohl zurück, als die auf den nächsten historischen Nothbedarf begrenzte Erklärungsweise, Protheoria in Psalmos (ed. *Schulze*), T. I, p. 603, bei *Rudelbach* S. 36. (Letztere nennt er mehr eine jüdische als christliche Hermeneutik.) Vgl. *Münter*, über die antiochen. Schule a. a. O., und *Neander*, KG. II, 2 S. 748 ff.

[5]) Merkwürdig ist, wie *Augustin* auf der einen Seite den strengen historischen Wortverstand biblischer Erzählungen festhält, und auf der andern doch noch für die Allegorie hinlänglichen Spielraum offen hält. So giebt er sich de civ. Dei XV, 27 alle Mühe, die Erzählung von der Arche Noahs gegen mathematische und physikalische Einwendungen zu vertheidigen (wobei sogar die fleischfressenden Thiere durch ein Wunder in grasfressende verwandelt werden), meint aber doch, dies alles

sei ad præfigurandam ecclesiam geschehen, so dass die reinen und unreinen Thiere zu Typen des Juden- und Heidenthums werden u. s. w. Aus der Stelle de Genes. ad litter. ab init.: In libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quæ ibi æterna intimentur, quæ facta narrentur, quæ futura prænuntientur, quæ agenda præcipiantur, hat sich die Lehre vom vierfachen Schriftsinne gebildet, womit zu vergleichen de utilitate cred. 3: Omnis igitur scriptura, quæ testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur, secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam, und die weitere Erklärung davon a. a. O. Zur rechten Schrifterkenntniss verlangt Augustin sieben Dinge, doctr. christ. II, 7: *timor, pietas, scientia, fortitudo, consilium, purgatio cordis, sapientia.* Vor allem aber muss der, der einen Schriftsteller würdig erklären will, von Liebe zu ihm beseelt sein, de util. cred. 6: Agendum enim tecum prius est, ut auctores ipsos non oderis, deinde ut ames, et hoc agendum quovis alio modo potius, quam exponendis eorum sententiis et litteris. Propterea quia, si Virgilium odissemus, imo si non eum, priusquam intellectus esset, majorum nostrum commendatione diligeremus, nunquam nobis satisfieret de illis ejus quæstionibus innumerabilibus, quibus grammatici agitari et perturbari solent, nec audiremus libenter, qui cum ejus laude illas expediret, sed ei faveremus, qui per eas illum errasse ac delirasse conaretur ostendere. Nunc vero cum eas multi ac varie pro suo quisque captu aperire conentur, his potissimum plauditur, per quorum expositionem melior invenitur poëta, qui non solum nihil peccasse, sed nihil non laudabiliter cecinisse ab eis etiam, qui illum non intelligunt, creditur..... Quantum erat, ut similem benevolentiam præberemus eis, per quos locutum esse Spiritum Sanctum tam diuturna vetustate firmatum est? Selbst *Missverstand* der h. Schrift ist (nach August.) nicht verderblich, so lange die regula caritatis befolgt wird; man kann sich über eine Stelle irren, ohne darum zum Lügner zu werden, und einer, der in guter Meinung, auch mit irrthümlicher Exegese, auf das *eine* Ziel der Erbauung (Liebe Gottes) lossteuert, gleicht dem, der, statt auf der gebahnten Strasse, querfeldein dem Ziele zuläuft; doch mag man einen solchen Irrenden immer zurechtweisen, damit er nicht aus Gewohnheit von der wahren Strasse am Ende doch ins Verderben laufe, de doctr. christ. I, 36; vgl. indessen 37.

§. 122.

Tradition und fortdauernde Inspiration.

Der Glaube an die Inspiration der Schrift schloss jedoch den an die schon vorhandene Ueberlieferung und an die noch immer fortgehenden Eingebungen des Geistes nicht aus. Nicht nur vorübergehende Visionen, worin einzelnen Frommen göttliche Belehrungen und Auf-

schlüsse gegeben wurden [1]), sondern vorzüglich auch die fortgehende Erleuchtung, deren sich die Väter auf den Concilien erfreuten [2]), traten in Analogie mit den in der heiligen Schrift niedergelegten Offenbarungen. Wie aber die schriftlichen Urkunden, so wurde auch die auf der einmal gegebenen historischen Grundlage lebendig sich fortbildende Tradition der Kirche einem Kanon unterworfen, damit nicht einem jeglichen Geiste geglaubt werde. Einen solchen entwarf genauer *Vincentius* von Lerinum, welcher die drei Kriterien der *antiquitas* (vetustas), *universitas* und *consensio* als Kennzeichen der wahren kirchlichen Tradition feststellte [3]).

[1]) Vgl. *Münscher*, Handb. III, S. 100: «*Solche hochgespannte Begriffe von der Inspiration können desto weniger befremden, da sie in einem Zeitalter vorhanden waren, wo die Christen eine Menge von göttlichen Offenbarungen und Eingebungen glaubten und erzählten, die zu ihrer Zeit und noch immerfort heil. Männern, besonders Mönchen, sollten zu Theil geworden sein.*» — Freilich durften solche Offenbarungen sich nicht im Widerspruch mit der Schrift befinden, so wenig als die Tradition der Kirche. — So wies jene himmlische Stimme: «*Ego sum, qui sum*» — und «*tolle lege*» den *Augustin* selbst auf die Schrift hin, confess. VIII, 12.

[2]) Die Aussprüche der Concilien waren Aussprüche des heil. Geistes (placuit Spiritui Sancto et nobis). Vgl. den Brief Constantins an die alex. Kirche, Socr. I, 9: Ὃ γὰρ τοῖς τριακοσίοις ἥρεσεν ἐπισκόποις, οὐδέν ἐστιν ἕτερον, ἢ τοῦ Θεοῦ γνώμη, μάλιστά γε ὅπου τὸ ἅγιον πνεῦμα τοιούτων καὶ τηλικούτων ἀνδρῶν διανοίαις ἐγκείμενον τὴν θείαν βούλησιν ἐξεφώτισεν. So freilich der Kaiser als Laie. Aber ebenso der Papst *Leo d. Gr.*, der nicht nur den Concilien (ep. 114, 2; 145, 1), sondern auch den Kaisern und ihren Glaubensdecreten (ep. 162, 3; ep. 148. 84, 1), ja sich selbst (ep. 16 u. serm. 25) Inspiration zuschreibt. Vgl. *Griesbach*, opusc. I, p. 21. Die unter sich etwas abweichenden Meinungen des *Gregor* von Naz. (ep. ad Procop. 55) auf der einen, sowie des *Augustin* (de bapt. contra Don. II, c. 3) und des *Facundus* von Hermiane (defensio trium capitulor. c. 7) auf der andern Seite s. bei *Neander*, KG. II, 1 S. 374—379. Wenn *Augustin* die frühern Concilienbeschlüsse durch die spätern vervollständigt werden lässt, ohne deshalb die Inspiration der frühern zu leugnen, da «*die Entscheidung der Concilien nur mit öffentlicher Autorität das Resultat darstellt, bis zu welchem die kirchliche Entwicklung gediehen ist*», so stimmt dies ganz mit der im vor. §. angeführten Ansicht vom Verhältniss der LXX zum Original. Die Inspiration richtet sich nach den Bedürfnissen der Zeit. Vgl. über diese «Oekonomie» und deren Missbräuche *Münscher* a. a. O. S. 156 ff.

[3]) Commonitorium oder tractatus pro catholicæ fidei antiquitate et universitate (geschrieben 433). *Vincentius* stellt eine doppelte Erkenntnissquelle auf, 1) divinæ legis auctoritas, 2) ecclesiæ catholicæ traditio. Letztere ist nothwendig wegen der verschiedenen Erklärungen, welche die h. Schrift erfährt. Der sensus ecclesiasticus ist der allein richtige. Auch Vincentius nimmt indessen wie Augustin ein *Fortschreiten* der Tradition an, so dass eine Meinung, über welche die Kirche zur Zeit noch nicht entschieden hat, auch noch nicht als ketzerisch zu betrachten ist, sondern erst dann es wird, wenn sie bei fortgeschrittener Entwicklung des Kirchenglaubens sich dennoch mit ihm in Widerspruch setzt. So konnten manche frühere Meinungen der Väter als Archaismen gerettet werden.

2. Lehre von Gott.

§. 123.

Das Dasein Gottes.

Die überhandnehmende Neigung zur dialektischen Demonstration führte den Versuch mit sich, das Dasein Gottes, welches der Christenglaube als unbestrittenes Axiom festhielt [1]), künstlich zu erweisen. Wenn man die der praktischen Frömmigkeit von jeher förderliche Hinweisung auf die Schönheit und Zweckmässigkeit der Schöpfung einen *physiko-theologischen Beweis* nennen will, so finden wir einen solchen in dieser wie in der vorigen Periode, z. B. bei *Athanasius* und *Gregor* von Nazianz, obwohl beide, misstrauend einem rein objectiven Beweise, darauf hinwiesen, dass ein reines frommes Gemüth am besten Gott finden und erkennen möge [2]). Schon mehr mit dem Anspruch auf logische Bündigkeit und objective Gewissheit treten der auf den zureichenden Grund zurückgehende *kosmologische Beweis* des *Diodor* von Tarsus [3]) und der *ontologische* des *Augustinus* und *Boëthius* auf, welche letztere das Dasein Gottes aus dem Vorhandensein allgemeiner Begriffe ableiten [4]), ein Beweis, der in der folgenden Periode von *Anselm*, und

noch später von *Cartesius* weiter entwickelt wurde, nach denen er auch mit genannt zu werden pflegt.

[1]) Als ein solches *Axiom* hält noch *Arnobius* diesen Glauben fest adv. gent. I, c. 33, der den Versuch, das Dasein Gottes *beweisen* zu wollen, für eben so gefährlich hält, als es zu leugnen: Quisquamne est hominum, qui non cum principis notione diem nativitatis intraverit? cui non sit ingenitum, non affixum, imo ipsis pæne in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum cunctorum quæcunque sunt moderatorem?

[2]) *Athanasius* adv. gent. I, p. 3 sqq. geht (ähnlich wie *Theophilus* v. Antiochien, vgl. §. 35, Note 7) davon aus, dass nur eine reine, von bösen Lüsten freie Seele Gott zu schauen im Stande sei (Matth. 5, 8). Auch *er* vergleicht das Herz des Menschen einem Spiegel. Da aber dieser durch die Sünde getrübt ist, so hat Gott zugleich einen andern Offenbarungsweg eingeschlagen vermittelst der *Schöpfung*, und nachdem auch dieses Mittel sich abgenutzt, hat er durch die Propheten und endlich durch den Logos sich geoffenbart. — Aehnlich *Gregor* v. Naz., der von dem Werke auf den Schöpfer schliessen lässt, wie der Anblick der Cither auf den Werkmeister und den Citherspieler hinführt, orat. XXVIII, 6 p. 499, vgl. orat. XXVIII, 16 p. 507. 508; orat. XIV, 33 p. 281. Aber auch *er* geht zurück auf Matth. 5, 8: «Durch den Wandel erhebe dich, durch Reinigung verbinde dich mit dem Reinen. Du willst ein Theologe werden und der Gottheit würdig? so halte die Gebote und wandle nach seinen Vorschriften, *denn die That ist die Vorstufe der Erkenntniss.*» *Ullmann* S. 317. — Auch *Augustin* trägt confess. X, 6 den sog. physiko-theologischen Beweis in beredter Weise, in Form des Gebetes vor: Sed et cœlum et terra et omnia, quæ in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles etc. Aehnliches bei *Ambrosius, Basilius d. Gr., Chrysostomus* u. A.

[3]) *Diodor* κατὰ εἱμαρμένης bei Phot. bibl. cod. 223, p. 209 B. Die Welt ist der Veränderung unterworfen. Die Veränderung aber weist auf ein ihr zum Grunde liegendes Beharrliches, die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe auf eine schaffende Einheit hin, denn die Veränderung ist ein Zustand, der einen Anfang genommen: Τροπὴ γὰρ πάθος ἐστὶν ἀρχόμενον, καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι τροπὴν ἄναρχον· καὶ συντόμως εἰπεῖν, τῶν στοιχείων καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν ζώων τε καὶ σωμάτων ἡ πάνσοφος τροπὴ, καὶ τῶν σχημάτων καὶ χρωμάτων καὶ τῶν ἄλλων ποιοτήτων ἡ ποικίλη διαφορὰ μονονουχὶ φωνὴν ἀφίησι μήτε ἀγέννητον μήτε αὐτόματον νομίζειν τὸν κόσμον, μήτ' αὖ ἀπρονόητον, θεὸν δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι παρασχόμενον σαφῶς εἰδέναι καὶ ἀδιστάκτως ἐπίστασθαι.

[4]) *August.* de lib. arb. II, c. 3—15. Es giebt allgemeine Begriffe, die für jeden dieselbe Objectivität haben, und nicht (wie sinnliche Vorstellungen) verschieden und durch die subjective Auffassung bedingt sind. Dahin gehören die mathematischen Wahrheiten, wie $3 + 7 = 10$; dahin gehört aber auch die höhere metaphysische Wahrheit, Wahrheit an sich = Weisheit (veritas, sapientia). Diese absolute Wahrheit aber,

die von dem menschlichen Geiste nothwendig gefordert wird, ist Gott selbst. — Deutlicher noch *Boëthius* de consol. phil. III, Prosa 10, welcher zeigt, wie die empirische Beobachtung und Wahrnehmung des Unvollkommnen nothwendig auf die Idee des Vollkommnen und deren Realität in Gott hinführe: Omne enim, quod imperfectum esse dicitur, id deminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud quod imperfectum perhibetur extiterit, ne fingi quidem potest. Neque enim a diminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in hæc extrema atque effœta dilabitur. Quodsi .... est quædam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari.... Deum rerum omnium principum *bonum* esse, communis humanorum conceptio probat animorum. Nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? ita vero bonum esse Deum ratio demonstrat, ut perfectum quoque in eo bonum esse convincat. Nam ni tale sit, rerum omnium princeps esse non poterit.... Quare ne in infinitum ratio procedat, confitendum est summum Deum summi perfectique boni esse plenissimum. Vgl. *Schleiermacher*, Gesch. der Phil. S. 166: «*Man sagt, Augustinus habe den ersten Beweis vom Dasein Gottes gegeben. Das ist nicht auf eine verwerfliche Art zu verstehen, als ob er hätte objectiv demonstriren wollen; sondern er will nur zeigen, dass die Idee Gottes wesentlich allem menschlichen Denken zum Grunde liegt.*» — Auch *Gregor d. Gr.* argumentirt auf ähnliche Weise, mor. XV, c. 46. Vgl. *Lau* S. 347.

§. 124.

Erkennbarkeit und Wesen Gottes.

Schon die Bestimmungen der orthodoxen Lehrer über die Trinität haben das Eigenthümliche an sich, dass sie auf der einen Seite eine Erkennbarkeit Gottes vermittelst der Offenbarung annehmen, auf der andern aber wieder den Inhalt der Offenbarung selbst, wie er sich begriffsmässig in der Kirchenlehre entfaltet, als ein *Geheimniss* fassen; weshalb sie auch an dem Widersprechenden, das in diesen Bestimmungen liegt, keinen Anstoss nehmen, sondern es ganz in der Ordnung finden, dass der Verstand dabei zu kurz komme. Dagegen verlangte die mehr rationalisirende *arianische* Vorstellungsweise, wie sie namentlich in *Eunomius* in aller

Strenge hervortritt, eine vollkommne Erkennbarkeit Gottes [1]). — So viel Anthropomorphistisches übrigens sich noch immer in die Vorstellungen von Gott und auch in die kirchlich-dogmatischen Bestimmungen einschlich [2]), so wusste sich doch der speculative Geist der ausgezeichnetsten Lehrer dieser Periode auf einer würdigen, die gröbern Anthropomorphismen sorgfältig vermeidenden Höhe zu halten. So lehrt *Athanasius,* dass Gott über alles Wesen hinaus sei; *Augustin* trägt Bedenken, Gott eine *Substanz* zu nennen [3]). Doch zeigte auch hinwiederum *Gregor* von Nazianz, wie mit der blossen Negation des Sinnlichen nicht viel gewonnen sei [4]). Die *Audianer* fanden mit ihren grobsinnlichen Vorstellungen von Gott wenig Beifall [5]), während der Monophysitismus durch Vermengung des Göttlichen und Menschlichen die Versinnlichung Gottes unter dem Scheine christlicher Rechtgläubigkeit beförderte [6]).

[1]) Nach Socr. IV, 7 behauptete *Eunomius*, Gott wisse von seinem eignen Wesen nicht mehr, als wir. Wenn auch der Geist des Einzelnen durch die Sünde verfinstert sei (behauptete er ferner), so folge daraus nicht, dass dies bei Allen der Fall sei. Von Natur zwar hat der Mensch diese Erkenntniss nicht; aber wozu eine Offenbarung, die nichts offenbart? Christus hat uns den Weg gebahnt, Gott vollkommen zu erkennen. Er ist die Thüre, nämlich zur Erkenntniss Gottes. Das Theoretische, Didaktische war ihm das Wichtigste des Christenthums, in der ἀκρίβεια τῶν δογμάτων erkannte er das Wesen desselben. Vgl. die Widerlegungen der beiden *Gregore* und des *Basilius. Klose,* Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1833. S. 36 ff. *Ullmann,* Greg. S. 318 ff. *Neander,* Chrys. I, S. 353 u. KG. II, 2 S. 854, welcher letztere das Charakteristische des Eunomius als einen (dem Rationalismus nahe verwandten) «*supranaturalistischen Verstandesdogmatismus*» bezeichnet; wie ihn denn auch schon seine Gegner beschuldigten, er habe die *Theologie* in eine *Technologie* verwandelt. Auch wirft ihm *Basilius* (ep. 16) vor, dass er doch nicht einmal die Natur einer Ameise zu erklären vermöge, geschweige denn die Natur Gottes! Dagegen lobte es der Arianer *Philostorgius* an ihm, dass er die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes, der noch *Arius* gehuldigt, verlassen habe, hist. eccles. X, 2. 3.

[2]) Beispiele bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 136. Dazu *Lact.* inst. VII, 21, wo er den heiligen Geist purus ac liquidus und in aquæ modum fluidus nennt.

[3]) *Athanas.* contra gent. p. 3: Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ὑπερούσιος. *Augustin* de trin. V, 2. VII, 5 will lieber den Ausdruck *essentia* als *substantia* gebrauchen, vgl. de civ. Dei XII, 2, obwohl er selbst wieder (ep. 177, 4) Gott *substantialiter ubique diffusus* nennt. Vgl. *Boëthius* de trin. c. 4: Nam quum dicimus: Deus, substantiam quidem significare *videmur*, sed eam, quæ sit *ultra substantiam*. Uebrigens findet sich bei Augustin viel Tiefes über die Gotteserkenntniss. Alles ruht bei ihm auf dem Bewusstsein, dass unsere Sprache weit hinter dem Wesen Gottes zurückbleibe, de doctr. christ. I, c. 6: Imo vero me nihil aliud quam dicere voluisse sentio. Si autem dixi, non est quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est: quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset. Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio quæ pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. Quæ pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est. Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanæ vocis obsequium et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit. Nam inde est quod et dicitur Deus. — Daher weiss er auch, wie Tertullian (§. 38, Note 3), den Anthropomorphismus recht gut an seinen Ort zu stellen, de vera rel. 50: Habet enim omnis lingua sua quædam propria genera locutionum, quæ cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda, und das Folgende; de Genesi c. 17: Omnes, qui spiritaliter intelligunt scripturas, non membra corporea per ista nomina, sed *spiritales potentias* accipere didicerunt, sicut galeas et scutum et gladium et alia multa. Uebrigens ist ihm ein solcher Anthropomorphismus, der sich nach körperlichen und geistigen Analogien einen, wenn gleich irrigen, Begriff von Gott macht, noch lieber als die aus der Luft gegriffene Speculation eines selbstgefälligen Idealismus, de trin. lib. I. ab init. Nicht *wir* erkennen Gott, sondern Gott giebt sich *uns* zu erkennen, de vera rel. c. 48: Omnia, quæ de hac luce mentis a me dicta sunt, nulla quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse quæ dicta sunt, et hæc me intelligere per hanc rursus intelligo. Und so ist auch wohl ganz im augustinischen Sinne die schöne Stelle aus den (unächten) soliloq. animæ c. 31: Qualiter cognovi te? Cognovi te in te; cognovi te, non sicut tibi es, sed certe sicut mihi es, et non sine te, sed in te, quia tu es lux, quæ illuminasti me. Sicut enim tibi es, soli tibi cognitus es; sicut mihi es, secundum gratiam tuam et mihi cognitus es.... Cognovi enim te, quoniam Deus meus es tu (vgl. *Cyrill* von Jerus. unten §. 127, Note 1). — Dass unsre Erkenntniss von Gott seinem Wesen nicht entsprechend sei, lehrt auch *Gregor d. Gr.* mor. XX, c. 32. Aber darum ist unsre Erkenntniss nicht falsch; wir erkennen ihn im Bilde. So kann auch niemand in die Sonne sehen, wenn sie aufgeht, aber aus den erhellten Bergen erkennt man ihren Aufgang, vgl. *Lau* S. 348 f.

[4]) Orat. XXVIII, 7—10 p. 500 sqq. bei *Ullmann* S. 530. Man gewinnt mit der negativen Erkenntniss Gottes nicht mehr, als wenn jemand fragte, wie viel 2 mal 5 sei, und man ihm antwortete, es sei

weder 2 noch 3, noch 4, noch 5, noch 20, noch 40, unterliesse aber ihm zu sagen, dass es 10 sei. — Als die relativ besten Ausdrücke zur Bezeichnung des göttlichen Wesens nennt *Gregor* die Worte ὁ ὤν und θεός, giebt aber unter diesen dem Namen ὁ ὤν wieder den Vorzug, theils weil Gott ihn selbst sich beilegt (Exod. 3, 14), theils weil er bezeichnender sei; denn immer sei doch der Ausdruck θεός ein abgeleiteter und beziehungsweise zu nehmen, wie auch der Name *Herr:* die Bezeichnung ὁ ὤν dagegen sei ganz selbstständig und komme allein Gott zu, orat. XXX, 17 u. 18 p. 552 sq. *Ullmann* S. 324. Anm.

[5]) Vgl. oben §. 106, Note 6.

[6]) Vgl. den Theopaschitismus §. 102, Note 3.

§. 125.

Einheit Gottes.

Nach der Besiegung des Polytheismus und des Gnosticismus hatte die Vertheidigung der *Einheit* Gottes nicht mehr die Bedeutung, wie in der vorigen Periode. Blos gegen den Dualismus der Manichäer [1]) galt es, den Monotheismus nach aussen zu vertheidigen. Ueberdies nöthigten auch die Bestimmungen über die Trinität die Kirche zu dem fortwährenden Bekenntnisse, dass sie darum die *Einheit* Gottes nicht aufgebe [2]). Die nähern Bestimmungen hierüber kamen denen der frühern Periode gleich [3]).

[1]) Die Polemik des *Athanasius* contra gent. p. 6 geht noch gegen den Dualismus der Gnostiker. Gegen die Manichäer vertheidigten *Titus* von Bostra (contra Man. lib. I, in *Basnagii* mon. T. I, p. 63 sqq.), *Didymus* von Alexandrien (ibid. p. 204 sq.), *Gregor* von Nyssa (contra Man. syllogismi X. Opp. III, p. 180), *Cyrill* von Jerusalem (cat. VI, 20 p. 92 [94]) und *Augustin* in seinen verschiedenen polem. Schriften die Lehre von *einem* göttlichen Grundwesen.

[2]) Vgl. z. B. das Symb. Athan. §. 97: et tamen non sunt tres Dii etc. — Streit mit den Tritheïten und Tetraditen §. 96.

[3]) Z. B. *Lact.* I, 3. *Arnob.* lib. III. *Rufin.* expos. p. 18: Quod autem dicimus, Orientis ecclesias tradere unum Deum, patrem omnipotentem et unum Dominum, hoc modo intelligendum est, unum non numero dici, sed universitate. Verbi gratia: si quis enim dicit unum hominem aut unum equum, hic unum pro numero posuit; potest enim et alius homo esse et tertius, vel equus. Ubi autem secundus vel tertius non potest jungi, unus si dicatur, non numeri, sed universitatis est nomen. Ut si e. c. dicamus unum solem, hic unus ita dicitur, ut alius vel tertius addi non possit; unus est enim sol. Multo magis ergo Deus cum

unus dicitur, unus non numeri, sed universitatis vocabulo notatur, i. e. quia propterea unus dicatur, quod alius non sit.

§. 126.

Eigenschaften Gottes.

Dass das, was wir Eigenschaften Gottes nennen, blosse Bezeichnungen seines Verhältnisses zur Welt, und dass diese Bezeichnungen entweder negativ oder bildlich seien, darauf machten mehrere Kirchenlehrer, wie *Gregor* von Nazianz, *Cyrill* von Jerusalem u. A. aufmerksam [1]). Besonders scharfsinnig zeigte aber *Augustin*, wie sich die Eigenschaften Gottes nicht als zufällige Erscheinungen von seinem Wesen trennen lassen [2]). Diese Vorsicht theilen auch noch andere Theologen dieses Zeitalters bei der Bestimmung einzelner Eigenschaften, z. B. der Allwissenheit und der Allgegenwart [3]). Die Vorstellungen von der Strafgerechtigkeit Gottes suchte man zu läutern und gegen den Vorwurf der Willkür zu schützen [4]), sowie man sich auch bemühte, die Allwissenheit, und somit auch das Vorherwissen Gottes mit der menschlichen Freiheit in Uebereinstimmung zu bringen [5]).

[1]) *Gregor* sagt orat. VI, 12 p. 187: «In der Gottheit kann kein *Gegensatz* sein, woraus eine *Auflösung* ihres Wesens hervorgehen würde; vielmehr ist die Gottheit mit sich selbst sowohl, als mit andern Wesen in so vollkommner Uebereinstimmung, dass sich Gott vorzüglich der hierauf sich beziehenden *Namen* erfreut; denn er wird der *Friede* und die *Liebe* genannt.» Unter den Eigenschaften Gottes stand ihm auch (nächst Gottes Ewigkeit und Unendlichkeit) die Liebe obenan, *Ullmann* S. 333. — Dass unsere Begriffe von Gott und die Eigenschaften, die wir ihm beilegen, seinem Wesen nicht adäquat seien, behauptet *Cyrill* von Jerus. cat. VI, 2 p. 87 (Oxon. 78): Λέγομεν γὰρ οὐχ ὅσα δεῖ περὶ Θεὸν (μόνῳ γὰρ αὐτῷ ταῦτα γνώριμα), ἀλλ' ὅσα ἡμετέρα ἀσθένεια βαστάσαι δύναται. Οὐ γὰρ τὸ, τί ἐστι Θεὸς, ἐξηγούμεθα· ἀλλ' ὅτι τὸ ἀκριβὲς περὶ αὐτοῦ οὐκ οἴδαμεν, μετ' εὐγνωμοσύνης ὁμολογοῦμεν· ἐν τοῖς γὰρ περὶ Θεοῦ μεγάλη γνῶσις, τὸ τὴν ἀγνωσίαν ὁμολογεῖν (vgl. auch das Folgende).

[2]) De civ. Dei XI, 10: Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet: sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aër lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est

id quod habet: nam neque vas liquor est, nec corpus color, nec aër lux sive fervor, neque anima sapientia est. Hinc est, quod etiam privari possunt rebus quas habent, et in alios habitus vel qualitates verti atque mutari, ut et vas evacuetur humore quo plenum est, et corpus decoloretur, et aër tenebrescat, et anima desipiat etc. (identisch mit dem dialektischen Theorem *Schleiermachers*, dass im Absoluten Subject und Prädicat schlechthin zusammenfallen, s. dessen Gesch. d. Phil. S. 166). Vgl. *Boëthius* de trin. 4: Deus vero hoc ipsum, quod est, Deus est; nihil enim aliud est, nisi quod est, ac per hoc ipsum Deus est. In gleichem Sinne behandelt die Eigenschaften Gottes *Gregor d. Gr.*, vgl. *Lau* S. 350 ff.

[3]) Nicht darum *weiss* Gott die Dinge, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie *weiss*. *Augustin* l. c.: Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset. Vgl. rücksichtlich der *Allgegenwart* qu. 20: Deus non alicubi est; quid enim alicubi est, continetur loco, quid loco continetur, corpus est. Non igitur alicubi est, et tamen quia est et in loco non est, in illo sunt potius omnia, quam ipse alicubi. Und wie die Räumlichkeit, so schloss er auch in Beziehung auf die *Ewigkeit* Gottes alle Zeitfolge aus, confess. IX, 10. 2: *Fuisse* et *futurum esse* non est in vita divina, sed *esse* solum, quoniam æterna est. Nam fuisse et futurum esse non est æternum. Vgl. de civ. Dei XI, 5. Augustin verwarf somit auch die (von Justinian verdammte) origenistische Ansicht, dass Gott nur so viel Wesen geschaffen habe, als er habe übersehen können, de civ. Dei XII, 18.

[4]) Dem Gegenstande hat *Lactanz* eine eigene Schrift gewidmet: de ira Dei (inst. lib. V). Sein Hauptgrund ist der: Wenn Gott nicht hasste, könnte er auch nicht lieben; da er das Gute liebt, muss er das Böse hassen, und das Gute auf die übertragen, die er liebt, das Böse auf die, die er hasst. Vgl. August. de vera rel. c. 15; de civ. Dei I, 9 u. an verschiedenen Stellen.

[5]) *Chrysost.* in ep. ad Ephes. hom. I. (zu 1, 5) unterscheidet in dieser Beziehung einen *vorhergehenden* (θέλημα προηγούμενον) und einen *nachfolgenden* Willen (θέλημα δεύτερον). Nach dem erstern (τὸ σφοδρὸν θέλημα, θέλημα εὐδοκίας) soll Allen geholfen werden, nach dem letztern müssen die Sünder gestraft werden (vgl. Prädestination).

§. 127.

Schöpfung.

Seit der Begriff der *Zeugung* aus dem *Wesen* des Vaters allein auf den Sohn Gottes bezogen und gerade in dieses Gezeugtwerden sein Unterschied sowohl von den übrigen Personen der Gottheit nach der einen, als auch von den Geschöpfen nach der andern Seite hin

gesetzt wurde, grenzte sich auch der Begriff der *Schöpfung* genauer ab. Die origenistische Vorstellung wurde von *Methodius* bekämpft [1]), und von den Stammhaltern der rechtgläubigen Kirchenlehre, *Athanasius* und *Augustin*, verworfen [2]). Die bildliche Auslegung der Schöpfungsgeschichte fiel mit der allegorischen Interpretation, und die historische Fassung musste um so mehr festgehalten werden, als sie ja wieder die Grundlage der Geschichte des Sündenfalls bildete, auf dessen objective historische Realität die augustinische Theologie gebaut war; doch suchte Augustin auch *hier* das Buchstäbliche so viel als möglich zu vergeistigen und mit Allegorie zu versetzen [3]). Einen Gegensatz zur Lehre von der Schöpfung aus Nichts bildeten indessen fortwährend die Manichäer und die Priscillianisten durch die dualistische Emanationslehre [4]).

[1]) In der Schrift περὶ γενητῶν. Auszüge daraus bei Photius bibl. cod. 235 p. 301.

[2]) *Athanas.* contra Arian. orat. II (Opp. T. I, p. 336). *Augustin* suchte den Zeitbegriff aus der Vorstellung von Gott zu elidiren, und dadurch den zeitlichen Anfang der Schöpfung zu retten, dass er Gott als Schöpfer der Zeit fasste. Confess. XI, 10 sq. c. 13: ... Quæ tempora fuissent, quæ abs te condita non essent? Aut quomodo præterirent, si nunquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam feceras cœlum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec præterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante cœlum et terram nullum erat tempus, cur quæritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus. *Nec tu tempore tempora præcedis*, alioquin non omnia tempora præcederes. *Sed præcedis omnia præterita celsitudine semper præsentis æternitatis*, et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, præterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt *). — Cf. de civ. Dei VII, 30; XI, 4—6; XII, 15—17.

---

*) « *Eine Verwechslung zwischen dem Gegensatz des Idealen und Realen und dem des Allgemeinen und Besondern ist hier Schuld, dass weder die Schöpfung in der Zeit, noch der Gegensatz gegen die Emanationstheorie rein herauskommt. . . . . Wenn man also den Augustin consequent machen will, so muss man unterscheiden das ewige Sein der Ideen im göttlichen Verstand und den Act Gottes, wodurch sie productiv werden. Jenes ist dann ihre ideale, dieses ihre reale Seite* » u. s. w. *Schleiermacher*, Gesch. d. Phil. I, S. 167.

[3]) So in Beziehung auf die 6 Tage: Qui dies cujusmodi sint, aut perdifficile nobis aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere, de civ. Dei XI, 6, und in Beziehung auf den 7. Tag ibid. 8 fast ganz origenistisch: Cum vero in die septimo requievit Deus ab omnibus operibus suis et sanctificavit eum, nequaquam est accipiendum *pueriliter,* tamquam Deus laboraverit operando, qui *dixit,* et *facta sunt,* verbo intelligibili et sempiterno, non sonabili et temporali. Sed requies Dei requiem significat eorum, qui requiescunt in Deo, sicut lætitia domus lætitiam significat eorum, qui lætantur in domo, etiamsi non eos domus ipsa, sed alia res aliqua lætos facit etc. Vgl. über die Zeitrechnung XII, 10.

[4]) *Baur,* manich. Rel.-System S. 42 ff.: «*Das manichäische System kennt keine Schöpfung im eigentlichen Sinne, sondern nur eine Mischung, vermöge welcher die beiden einander entgegengesetzten Principien sich gegenseitig so durchdringen, dass daraus als die Mitte des Gegensatzes die bestehende Weltordnung hervorgeht.*» Vgl. die dort mitgetheilten Aussagen des Manichäers Felix. — Ueber die Priscillianisten s. Orosii commonitor. ad Aug. — *Neander,* KG. II, 3 S. 1488 ff. *Baumg.-Crus.* Compend. I, S. 111. *Lübkert* a. a. O.

§. 128.

Verhältniss der Schöpfungslehre zur Lehre von der Dreieinigkeit.

Seit die Personen der Trinität genauer nach ihren Eigenthümlichkeiten unterschieden waren (§. 95), beschäftigte auch *die* Frage die Kirchenlehrer, welcher Person die Schöpfung zuzuschreiben sei? Wenn das sog. apostolische Symbolum Gott den Vater schlechthin als den Weltschöpfer bezeichnet hatte, so vindicirten die Symbole von Nicäa und Constantinopel jenes dem Sohne, dieses dem Geiste einen Antheil an der Schöpfung [1]), und übereinstimmend auch mit andern Kirchenlehrern dieser Periode sprach sich unter anderm *Gregor* von Nazianz dahin aus, dass die Schöpfung durch den Sohn vollbracht und durch den Geist vollendet sei [2]).

[1]) Symb. apost.: Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ. Vgl. *Rufin* z. d. St., welcher zeigt, wie alles *durch* den Sohn geschaffen sei. Das Symb. Nic. nennt vor allem den Vater παντοκράτορα πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν, sagt aber auch vom Sohne: δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. Symb. Const. nennt den Geist τὸ ζωοποιοῦν.

[2]) Orat. XXXVIII, 9 p. 668: ... καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον. Er nennt auch den Sohn τεχνίτης λόγος. Vgl. *Ullmann* S. 490. — Nach *Augustins* Vorgange bezogen auch andere Theologen die Schöpfung auf die ganze Trinität. So *Fulg.* von Ruspe de trin. c. 8.

§. 129.

Zweck der Schöpfung. Erhaltung, Vorsehung, Weltregierung.

Dass die Schöpfung nicht um Gottes [1]), sondern um des Menschen willen vorhanden sei, wurde dogmatisch behauptet und rhetorisch ausgeführt [2]). Auf die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erhaltung machte, einer mechanischen Weltansicht gegenüber, der tiefsinnige *Augustin* aufmerksam [3]), und besonders wurde die Lehre von der Vorsehung in dieser Periode sorgfältig behandelt, indem *Chrysostomus* und *Theodoret* im Morgenlande, *Salvian* im Abendlande ihr ganze Schriften widmeten [4]). Besonders wurde, dem Geiste des Christenthums gemäss, gezeigt, wie sich die Vorsehung Gottes auf das Einzelnste erstrecke [5]), wovon jedoch *Hieronymus* sich entfernte, indem er es nicht ziemlich finden wollte, dass Gott auch für die niedere Schöpfung eine specielle Sorge trage, und daher nur die Gattung, nicht das Individuum seiner Aufmerksamkeit werth hielt [6]). Damit bahnte er dem afrikanischen Bischof *Junilius* (in der Mitte des 6. Jahrhunderts) den Weg zu einer Unterscheidung von gubernatio generalis und specialis [7]), die den lebendigen Gottesbegriff wenigstens nach einer Seite hin in einen abstracten Mechanismus zu verwandeln sich anschickte.

[1]) So behauptet *Augustin* de vera rel. 15, dass, wenn die Engel Gott dienen, dies nicht Gott, sondern ihnen nütze. Deus enim bono alterius non indiget, quoniam a se ipso est.

[2]) *Nemesius* de nat. hom. I, p. 30 sqq. (ed. Oxon. 1671): Ἀπέδειξεν οὖν ὁ Λόγος τὴν τῶν φυτῶν γένεσιν μὴ δι' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς τροφὴν καὶ σύστασιν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων γεγενημένην.... und dann ebenso von den Thieren p. 34: Κοινῇ δὲ πάντα πρὸς θεραπείαν ἀνθρώπων

συντελεῖν πέφυκε, καὶ τὰ μὴ ταῖς ἄλλαις χρείαις χρήσιμα, was durch Beispiele der nützlichen Hausthiere erläutert und in Beziehung auf schädliche Thiere durch die Bemerkung berichtigt wird, dass diese erst nach dem Falle schädlich geworden, und dass der Mensch auch jetzt noch Mittel genug in Händen habe, sie zu bekämpfen. — Vgl. *Chrysostom.* hom. πρὸς τοὺς καταλείψαντας τὴν ἐκκλησίαν (Opp. T. VI, p. 272; ed. *Bauermeister* p. 8): Ἥλιος ἀνέτειλε διὰ σὲ, καὶ σελήνη τὴν νύκτα ἐφώτισε, καὶ ποικίλος ἀστέρων ἀνέλαμψε χορός· ἔπνευσαν ἄνεμοι διὰ σὲ, ἔδραμον ποταμοί· σπέρματα ἐβλάστησαν διὰ σὲ, καὶ φῶτα ἀνεδόθη, καὶ τῆς φύσεως ὁ δρόμος τὴν οἰκείαν ἐτήρησε τάξιν, καὶ ἡμέρα ἐφάνη καὶ νὺξ παρῆλθε, καὶ ταῦτα πάντα γέγονε διὰ σέ. Doch lehrt auch Chrysostomus, dass Gott δι' ἀγαθότητα μόνην die Welt geschaffen habe, de prov. I. T. IV, p. 142. Vgl. *August.* de div. quæst. 28. (Opp. T. VI). *Gregor. Nyss.* or. catech. c. 5; de hominis opificio c. 2. *Lact.* inst. VII, 4.

[3]) Im Allgemeinen de morib. eccles. cath. c. 6: Nullum enim arbitror aliquo religionis nomine teneri, qui non saltem animis nostris divina providentia consuli existimet. — Dann protestirt er namentlich gegen die vor und nach ihm so beliebte populäre Vorstellung von einem Baumeister, dessen Werk ja fortbesteht, wenn auch der Baumeister sich entfernt. Die Welt würde aufhören, wenn sich ihr Gott entzöge, de Genesi ad litt. IV, c. 12; enchirid. ad Laurent. c. 27. Verwahrung gegen den Pantheismus de civ. Dei VII, 30: Sic itaque administrat omnia, quæ creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse. «*Die Welt ist nicht ausser Gott, alles ist in Gott, aber nicht so, dass Gott der Ort ist, sondern auf rein dynamische Art.*» *Schleierm.* a. a. O. S. 168. Aehnlich *Gregor* von Naz. orat. XVI, 5 p. 302; bei *Ullmann* S. 491.

[4]) *Chrysost.* 3 BB. de fato et providentia. *Theodoret* 10 Reden περὶ τῆς θείας προνοίας. *Salvianus* de gubernatione Dei s. de prov. Vgl. auch *Nemesius* de natura hominis (περὶ φύσεως ἀνθρώπου) c. 42 sqq.

[5]) Indirect *Arnob.* adv. gent. IV, 10 p. 142 (im Gegensatz nämlich gegen den Polytheismus): Cur enim Deus præsit melli uni tantummodo, non præsit cucurbitis, rapis, non cunilæ, nasturtio, non ficis, betaceis, caulibus? Cur sola meruerint ossa tutelam, non meruerint ungues, pili, cæteraque alia, quæ locis posita in obscuris et verecundioribus partibus, et sunt casibus obnoxia plurimis, et curam magis deorum, diligentiamque desiderant? Direct dagegen *Nemes.* l. c. c. 44, p. 333: Πάντα γὰρ ἥρτηται τοῦ Θεοῦ θελήματος· καὶ ἐντεῦθεν ἀρύεται τὴν διαμονὴν καὶ σωτηρίαν. Ὅτι δὲ καὶ ἡ τῶν ἀτόμων καὶ πεπληθυσμένων ὑπόστασις προνοίας ἐστὶ δεκτική, δῆλον ἐκ τῶν ζώων τῶν ἀρχαῖς τισι καὶ ἡγεμονίαις διοικουμένων, ὧν πολλὰ εἴδη· καὶ γὰρ μέλισσαι καὶ μύρμηκες καὶ τὰ πλεῖστα τῶν συναγελαζομένων ὑπό τισιν ἡγεμόσι τέτακται, οἷς ἀκολουθεῖ πειθόμενα. Uebrigens machte Nemes. einen Unterschied zwischen *Schöpfung* und *Vorsehung,* und giebt eine Definition von der letztern c. 42. p. 308: Οὐ γὰρ ταὐτό ἐστι πρόνοια καὶ κτίσις· κτίσεως μὲν γὰρ τὸ καλῶς ποιῆσαι τὰ γινόμενα· προνοίας δὲ τὸ καλῶς ἐπιμεληθῆναι τῶν γενομένων — u. c. 43, p. 315: Πρόνοια τοίνυν ἐστὶν ἐκ Θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια· ὁρί-

ζονται δὲ καὶ οὕτως αὐτήν· πρόνοιά ἐστι βούλησις Θεοῦ, δι' ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει κτλ. Ueberhaupt finden wir hier schon eine ausgeführte Teleologie.

6) *Hieronym.* comment. in Abacuc c. 1 (Opp. T. VI, p. 148): Sicut in hominibus etiam per singulos currit Dei providentia, sic in cæteris animalibus generalem quidem dispositionem et ordinem cursumque rerum intelligere possumus, verbi gratia: quomodo nascatur piscium multitudo et vivat in aquis, quomodo reptilia et quadrupedia oriantur in terra et quibus alantur cibis. Cæterum absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur [vgl. dagegen Matth. 10, 29. 30], quæ cimicum et pulicum et muscarum sit multitudo in terra, quanti pisces in mari natent, et qui de minoribus majorum prædæ cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut, dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, *in nos ipsi injuriosi simus* (!), eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes.

7) *Junil.* de partibus legis divinæ lib. II, c. 3 sqq. (bibl. max. PP. T. X, p. 345). Die allgemeine Providenz zeigt sich in der Erhaltung der Gattung und der Zustände; die besondere 1) in der Fürsorge Gottes für die Engel und Menschen, 2) in der der Engel für die Menschen, 3) in der der Menschen für sich selbst.

§. 130.

Theodicee.

Die Polemik gegen die Manichäer, denen sich indessen einigermaassen *Lactanz* näherte [1]), erforderte eine genauere Definition des Bösen in der Welt und eine Scheidung des physischen Uebels vom sittlichen Bösen (der Sünde) in der Weise, dass das letztere als die eigentliche Wurzel des erstern erkannt wurde: so dass entweder die Uebel in der Welt (objectiv) als nothwendige Folge und Strafe der Sünde, oder (subjectiv) als Erscheinungen betrachtet wurden, die an und für sich gut sind und nur durch die Beschränktheit unsrer Erkenntniss, die Verstimmung unsres Gemüthes, oder durch den verkehrten Gebrauch unsres Willens den Charakter des Bösen annehmen, während sie von dem Weisen und Frommen zu heilsamen Fortschritten in der Erkenntniss und zur Uebung in der Geduld, im Blick auf eine bessere Zukunft benutzt werden [2]).

[1]) Inst. div. II, c. 8, wo sich auch die ungenügende Ansicht findet, die übrigens auch dem *Augustin* nicht fremd ist (enchir. ad Laur. c. 27), dass das Böse schon um des *Contrastes* willen da sein müsse, als ob das Gute nur gut wäre durch den Gegensatz des Bösen, und mit der Hebung dieses Gegensatzes selbst aufhörte es zu sein.

[2]) *Athanas.* contra gent. c. 7. *Basil. M.* in Hexaëm. hom. II, 4. hom. quod Deus non est auctor malorum (im Zusammenhange) Opp. T. II, p. 78 (al. I, p. 364). *Klose* S. 54—59. *Gregor. Nyss.* orat. catech. c. 6. *Greg. Naz.* orat. XIV, 30. 31; XVI, 5, bei *Ullmann* S. 493. *Chrysost.* in 2 Tim. hom. VIII (Opp. XII, 518 E). *August.* de civ. Dei XI, 9: Mali enim nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit. Vgl. c. 22. Feuer, Frost, reissende Thiere, Gifte u. s. w. sind alle heilsam an ihrem Orte und im Zusammenhange mit dem Ganzen; es kommt nur auf einen ihrer Bestimmung gemässen Gebrauch an. So sind Gifte den einen tödtlich, den andern heilsam; Speise, Trank schaden nur der Unmässigkeit.... Unde nos admonet divina providentia, non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere, et ubi nostrum ingenium vel firmitas deficit, ita credere occultam, sicut erant quædam, quæ vix potuimus invenire; quia et ipsa utilitatis occultatio aut humilitatis exercitatio est aut elationis attritio; cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni. Sed a terrenis usque ad cœlestia et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora; ad hoc inæqualia, ut essent omnia etc. Vgl. de vera rel. c. 12. Die Uebel sind als Strafe heilsam, ibid. c. 15: ... amaritudine pœnarum erudiamur. Darüber aber, dass auch die Gerechten wie die Ungerechten zu leiden haben, und warum? de civ. Dei I, 8—10. Erst durch die Liebe zu Gott erhebt sich der Christ über alles Ungemach: *Toto mundo est omnino sublimior mens inhærens Deo,* de morib. eccles. cath. c. 11. Und darin liegt doch wohl der Schwerpunkt aller Theodicee (Röm. 8, 28).

§. 131.

Angelologie und Angelolatrie.

J. B. Carpzovii varia historia Angelicorum ex Epiphanio et aliorum veterum monumentis eruta, Helmst. 1772. 4. *Keil,* opusc. acad. II, p. 548 sqq.

Dass die Engel Geschöpfe seien, und keine aus dem Wesen Gottes emanirte Aeonen, stellte sich immer schärfer heraus, seit die Begriffe der Zeugung und des Ausgehens vom Vater ausschliesslich auf Sohn und Geist waren angewandt worden [1]); doch betrachtete man die Engel fortwährend als hochbegabte, weit über die Menschen hinausgestellte Geschöpfe [2]). Man erwies ihnen

Verehrung; doch ist *Ambrosius* der einzige unter den Kirchenlehrern dieser Periode, der, und zwar nur im Vorbeigehen, eine Anrufung der Engel empfahl [3]). Sowohl die Synode von Laodicea (Mitte des 4. Jahrh.), welche die Angelolatrie verbot, als das Zeugniss des *Theodoret* beweisen indess, dass der Engeldienst, wenigstens in einigen Gegenden des Morgenlandes (vielleicht schon von früher her) in Uebung gewesen sein muss [4]). Sowohl *Theodoret*, als *Augustin* erklären sich gegen die Engelverehrung oder wenigstens gegen deren Anrufung, welche selbst *Gregor I.* missbilligte und nur auf die Zeiten des Alten Testaments eingeschränkt wissen wollte [5]). Die von Kaisern und Bischöfen begünstigte Sitte, den Engeln Kirchen zu weihen [6]), musste, trotz allen dogmatischen Erklärungen, bei dem Volke den Glauben befördern, dass die Engel Gebete vernähmen und erhörten. Was die weitern dogmatischen Bestimmungen über das Wesen der Engel betrifft, so liess Gregor die Engel *vor* der übrigen Welt entstehen; Andere, wie Augustin, am ersten Schöpfungstage [7]). In der noch in dieses Zeitalter gehörigen, jedoch erst in der Folgezeit allgemein benutzten Schrift des Pseudo-Dionys (de hierarchia cœlesti) wurden die Engel mit fast naturhistorischer Systematik in drei Klassen und neun Ordnungen abgetheilt [8]).

[1]) *Lactant.* inst. IV, c. 8: Magna inter Dei filium et *cæteros* [sic] *angelos* differentia est. Illi enim ex Deo taciti spiritus exierunt..... Ille vero cum voce ac sono ex Dei ore processit.

[2]) *Basil. M.* de Spir. S. c. 16 nennt die Engel ἀέριον πνεῦμα, πῦρ ἄϋλον nach Psalm. 103, 4, und schreibt ihnen daher auch eine gewisse Körperlichkeit zu. *Gregor* von Naz. orat. VI, 12 p. 187: .... φῶς εἰσι καὶ τελείου φωτὸς ἀπαυγάσματα. Nach orat. XXVIII, 31 p. 521 sqq. sind die Engel Diener des göttlichen Willens, mächtig durch ursprüngliche und verliehene Kraft, alles durchstreifend, allen überall leicht gegenwärtig, theils vermöge ihres Diensteifers, theils vermöge der Leichtigkeit ihrer Natur; die einen haben diesen, die andern einen andern Theil der Welt (als Wirkungskreis) erhalten, oder sind entweder diesem

oder jenem Theile vorgesetzt (orat. XLII, 9 p. 755 und 27 p. 768), wie es *dem* bekannt ist, der es so angeordnet und vertheilt hat; sie lenken alles zu *einem* Ziel (orat. VI, 12 p. 187), nach dem *einen* Willen des Weltschöpfers; sie preisen die göttliche Grösse und schauen ewig die ewige Herrlichkeit an; nicht damit Gott verherrlicht werde, sondern damit ununterbrochen auch auf die Gott zunächst stehenden Wesen Wohlthaten ausfliessen. Vgl. *Ullmann* S. 494 f. *Augustin* nennt die Engel *sancti angeli*, de civ. Dei XI, 9. *Fulgentius* von Ruspe de trin. c. 8 unterscheidet an ihnen (gestützt auf die Autorität grosser und gelehrter Männer) bestimmt Körper und Geist: durch den letztern erkennen sie Gott, mit Hülfe des erstern erscheinen sie den Menschen. Nach *Gregor d. Gr.* sind die Engel beschränkte Geister (circumscripti) ohne Körper, während Gott allein incircumscriptus ist, dial. lib. IV, c. 29; mor. II, c. 3. Sie heissen ihm auch rationalia animalia, s. *Lau* S. 357 ff.

[3]) *Ambrosius* de viduis IX, c. 55: Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad præsidium dati sunt. Mit ihnen nennt er auch die Märtyrer als Mittelspersonen, obwohl er bald nachher selbst wieder den Rath ertheilt, den göttlichen Arzt unmittelbar um Hülfe anzurufen.

[4]) *Theodoret* ad Col. 2, 18 u. 3, 17. — Conc. Laod. (320—372?) can. 35 (*Mansi* II, p. 570. *Fuchs* II, S. 330 ff. *Bruns*, bibl. eccles. I, p. 77. *Gieseler*, KG. I, S. 517 ff. n. Ausg. 594): Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπιέναι καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν· ἅπερ ἀπηγόρευται (worauf das Anathema). Bemerkenswerth ist die dionysische Uebersetzung der Stelle: *angulos*, statt angelos.

[5]) *Theodoret* a. a. O. *August.* de vera rel. c. 55: Neque enim et nos videndo *angelos* beati sumus, sed videndo *veritatem*, qua etiam ipsos diligimus angelos, et his congratulamur..... Quare honoramus eos caritate, non servitute. Nec eis templa construimus; nolunt enim, se sic honorari a nobis, quia nos ipsos, cum boni sumus, templa summi Dei esse noverunt. Recte itaque scribitur (Apoc. 22) hominem ab angelo prohibitum ne se adoraret, sed unum Deum, sub quo ei esset et ille conservus. Vgl. contra Faust. XX, 21; confess. X, 42 u. andere Stellen bei *Keil* a. a. O. p. 552. *Gregor. M.* in cant. cant. c. 8 (Opp. T. II, p. 454).

[6]) Schon Constantin d. Gr. hatte dem heil. Michael eine Kirche zu Constantinopel geweiht (Μιχαήλιον), Sozom. hist. eccl. II, 3, u. *Theodoret* sagt a. a. O. von den Phrygiern und Pisidiern: Μέχρι δὲ τοῦ νῦν εὐκτήρια τοῦ ἁγίου Μιχαὴλ παρ' ἐκείνοις καὶ τοῖς ὁμόροις ἐκείνων ἔστιν ἰδεῖν. Kaiser Justinian und der Bischof Avitus von Vienne weihten ebenfalls den Engeln Kirchen.

[7]) *Greg. Naz.* XXXVIII, 9 p. 668. Der Complex der Engel ist ihm der κόσμος νοητός, gegenüber dem κόσμος αἰσθητὸς, ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος. Vgl. *Ullmann* S. 497. Dagegen *August.* de civ. XI, 9. Sie sind ihm das Licht, das im Anfang geschaffen wurde vor den übrigen Geschöpfen, wobei er zugleich das dies unus (statt primus, יוֹם אֶחָד) dahin urgirt, dass dieser *eine* Lichttag auch die übrigen Schöpfungstage in sich geschlossen, und dann heisst es: Cum enim dixit Deus: *fiat lux, et facta est lux*, si recte in hac luce creatio intelligitur angelorum, profecto facti sunt participes lucis æternæ, quod [quæ] est ipsa incommutabilis sa-

pientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei filium, ut ea luce illuminati, qua creati, fierent lux, et vocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt. Lumen quippe verum, quod illuminat omnem hominem in hunc mundum venientem, hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in se ipso, sed in Deo: a quo si avertitur angelus, fit immundus.

[8]) Schon die frühern Kirchenlehrer, wie *Basilius d. Gr.* und *Gregor* von Nazianz, nahmen auf der Grundlage der verschiedenen biblischen Benennungen verschiedene Ordnungen von Engeln an, Basil. de Spir. S. c. 16. Greg. orat. XXVIII, 31 p. 521 nennt ἀγγέλους τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους, θρόνους, κυριότητας, ἀρχὰς, ἐξουσίας, λαμπρότητας, ἀναβάσεις, νοερὰς δυνάμεις, ἢ νόας, ohne jedoch das, wodurch sich diese Ordnungen unterscheiden, genau anzugeben, indem er diese innern Verhältnisse der Geisterwelt für etwas der menschlichen Erkenntniss Unzugängliches hält; *Ullmann* S. 494. Vgl. *Augustin* enchirid. ad Laur. 58: Quomodo autem se habeat beatissima illa et superna societas, quæ ibi sint differentiæ personarum, ut cum omnes tamquam generali nomine angeli nuncupentur ..... ego me ista ignorare confiteor. Sed nec illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem pertineant sol et luna et cuncta sidera etc. Da weiss freilich der kaum ein Jahrhundert spätere *Pseudo-Dionys* bessern Bescheid, welcher, ein Linné auf diesem Gebiete, in seiner hierarchia cœlestis (ed. *Lansselii,* Par. 1615. fol.) c. 6 sämmtliche Engel in 3 Klassen (Hierarchien) und jede derselben wieder in 3 Ordnungen (τάγματα) theilt: I. 1) Θρόνοι, 2) Χερουβίμ, 3) Σεραφίμ. II. 4) κυριότητες, 5) ἐξουσίαι, 6) δυνάμεις. III. 7) ἀρχαί, 8) ἀρχάγγελοι, 9) ἄγγελοι, wobei er jedoch bemerkt, dass der letztere Ausdruck, wie auch δυνάμεις οὐράνιαι ein gemeinschaftlicher sei für alle (c. 11) *). An ihn schliesst sich *Gregor der Gr.* hom. in Ezechiel 34, 7 (Opp. T. I, p. 1603; al. II, p. 477) an, der folgende neun Ordnungen kennt: Angeli, Archangeli, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominationes, Throni, Cherubim atque Seraphim, die er dann mit den neun Edelsteinen Ezech. 28, 13 zusammenbringt. Gleichwohl besitzen durch Liebe die Engel alles gemeinschaftlich, s. *Lau* S. 359.

§. 132.

Fortsetzung.

Näher als die metaphysischen Bestimmungen über das Wesen der Engel lag dem religiös-sittlichen, mithin dogmatischen Gebiete die Frage, ob die Engel,

*) Uebrigens sucht *Pseudo-Dionys* cap. 1 und 2 die grobsinnlichen Vorstellungen von der Gestalt der Engel zu entfernen und bezeichnet die übliche Terminologie als ἀπότομον τῶν ἀγγελικῶν ὀνομάτων σκευήν (durum angelicorum nominum apparatum), vgl. c. 15 die mystische Auslegung der Engelsbilder.

gleich den Menschen, mit freiem Willen begabt und der Sünde fähig seien? Dass es *vor* dem Falle der bösen Engel also gewesen, wurde allgemein angenommen. Ob aber die guten Engel, welche damals der Verführung widerstanden, fortwährend über sie erhaben blieben, oder ob die Möglichkeit zu neuen Sünden auch bei ihnen stattfände? darüber waren die Meinungen getheilt, indem *Gregor* von Nazianz, und noch entschiedener als er *Cyrill* von Jerusalem an diese [1]), *Augustin* und *Gregor d. Gr.* an jene Meinung sich anschlossen [2]).

[1]) *Gregor* meint, die Engel seien nicht ἀκίνητοι, aber wohl δυσκίνητοι zum Bösen, orat. XXVIII, 31 p. 521. Und zu dieser Annahme entschloss er sich aus Consequenz wegen des einmal geschehenen Falles Lucifers, orat. XXXVIII, 9 p. 668; orat. XLV, 5 p. 849. *Ullmann* S. 496. (Vgl. auch *Basil. M.* de Spir. S. c. 16.) — *Cyrill* von Jerus. cat. II, 10 will jedoch das Prädicat der Sündlosigkeit Christo allein reservirt wissen, und behauptet, dass auch die Engel der Sündenvergebung bedürften. — Vgl. *Lactanz* inst. VII, 20: Angeli Deum metuunt, quia *castigari* ab eo possunt inenarrabili quodam modo.

[2]) *Augustin* de ver. rel. I, 13: Fatendum est enim, et angelos natura esse mutabiles, si solus Deus est incommutabilis; sed ea voluntate, qua magis Deum quam se diligunt, *firmi et stabiles manent in illo* et fruuntur majestate ipsius, ei uni libentissime subditi. Laut dem enchiridion c. 28 erhielten nach dem Falle der bösen Engel die guten, was sie vorher nicht hatten, certam scientiam, qua essent de sua sempiterna et nunquam casura stabilitate securi, was offenbar auch seinen anthropologischen Ansichten von dem donum perseverantiæ entspricht und deutlich hervortritt de civ. D. XI, 13: Quis enim catholicus christianus ignorat nullum novum diabolum ex bonis angelis ulterius futurum: sicut nec istum in societatem bonorum angelorum ulterius redituram? Veritas quippe in Evangelio sanctis fidelibusque promittit, quod erunt æquales angelis Dei; quibus etiam promittitur, quod ibunt in vitam æternam. Porro autem si nos certi sumus nunquam nos ex illa immortali felicitate casuros, illi vero certi non sunt: jam potiores, non æquales eis erimus; sed quia nequaquam Veritas fallit et æquales eis erimus, profecto etiam ipsi certi sunt suæ felicitatis æternæ. Vgl. *Pseudo-Dionys* c. 7. Auch nach *Gregor d. Gr.* haben die guten Engel die confirmatio in bono erlangt als eine Gabe Gottes, Ezech. lib. I, hom. 7; mor. V, c. 38 u. XXXVI, c. 7. *Lau* S. 362.

§. 133.

Teufel und Dämonen.

Dass *Hochmuth* die nächste eigentliche Ursache des Falles gewesen, war die herrschende Vorstellung [1]). Uebrigens wurde der Teufel auch in dieser Periode, mit Ausnahme von *Lactanz,* der sich dem manichäischen Dualismus nähert [2]), als ein Wesen von beschränkter Macht gefasst [3]), dessen Reizungen der gläubige Christ zu widerstehen vermöge [4]). Nur schüchtern wagten es noch *Didymus* von Alexandrien und *Gregor* von Nyssa die Hoffnung des Origenes zu erneuern, als ob der Teufel sich dereinst wieder bekehren könnte [5]). *Cyrill* von Jerusalem dagegen, wie auch *Hieronymus* und *Augustin* widersetzten sich dieser Annahme, die mit den übrigen origenistischen Irrthümern im sechsten Jahrhundert von Justinian verdammt wurde [6]). Dämonische Kräfte dachte man sich fortwährend wirksam [7]) und rühmte dagegen die Macht des Namens Christi und des Kreuzes [8]).

[1]) *Euseb.* demonstr. evang. IV, 9. *August.* de vera rel. I, 13: Ille autem angelus magis se ipsum quam Deum diligendo subditus ei esse noluit et *intumuit per superbiam,* et a summa essentia defecit et lapsus est, et ob hoc minus est quam fuit, quia eo quod minus erat frui voluit, quum magis voluit sua potentia frui, quam Dei. De catechiz. rudibus §. 30: *Superbiendo* deseruit obedientiam Dei et Diabolus factus est. De civ. D. XII, c. 6: Cum vero causa miseriæ malorum angelorum quæritur, ea merito occurrit, quod ab illo qui summe est aversi ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt: et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupatur? *Initium* quippe *omnis peccati superbia.* Vgl. enchirid. ad Laur. c. 28. Mit dem *Stolze* verband sich auch der *Neid,* vgl. *Greg. Naz.* orat. XXXVI, 5 p. 637 u. VI, 13 p. 187. *Ullmann* S. 499. *Greg. Nyss.* orat. catech. c. 6: Ταῦτα δὲ [nämlich die Herrlichkeit des Protoplasten] τῷ ἀντικειμένῳ τοῦ κατὰ τὸν φθόνον πάθους ὑπεκκαύματα ἦν. *Cassian* collat. VIII, 10 nennt beide zugleich, superbia und invidia. *Gregor d. Gr.* hebt ebenfalls den Stolz hervor. Durch diesen wurde der Teufel verleitet, eine privata celsitudo zu erstreben, mor. XXI, c. 2; XXXIV, c. 21. *Lau* S. 365. — Die Vorstellung von wollüstigem Reiz trat zurück und namentlich ward die von den frühern Lehrern missverstandene Stelle von den Egregoren Gen. 6, 2, die indessen auch von *Eusebius* (præp. ev. V, 4), *Ambrosius* (de Noë et arca c. 4)

und *Sulpicius Severus* (hist. sacr. 1, 3) in ähnlichem Sinne ausgelegt wurde, von *Chrysostomus, Theodoret* und *Cyrill* von Alexandrien, *Augustin* und *Cassian* durch eine genauere Exegese berichtigt. Vgl. Chrys. hom. in Gen. XXII (Opp. T. II, p. 216). Theodoret in Gen. quæst. 47 (Opp. T. I, p. 58): Ἐμβρόντητοι ὄντες καὶ ἄγαν ἠλίθιοι, ἀγγέλους τούτους ἀπέλαβον, und fab. hær. ep. V, 7 (Opp. IV, p. 402): Παραπληξίας γὰρ ἐσχάτης τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσάψαι τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀκολασίαν. Cyrill. Al. contra Anthropomorphitas c. 17 (Opp. T. VI, p. 384); contra Julian. lib. IX, p. 296 sq. August. de civ. Dei XV, 23; quæst. 3 in Gen. Cassian coll. VIII, c. 20. 21. *Hilarius* (in Psalm. CXXXII, p. 403) erwähnt noch die ältere Erklärung, ohne sie jedoch zu billigen. *Philastrius* dagegen setzt sie bereits unter die Ketzereien, hær. 107 (de gigantibus tempore Noë).

[2]) Inst. II, 8. Ehe Gott die Welt schuf, erzeugte er einen ihm gleichen Geist (den Logos), der mit den Eigenschaften des Vaters begabt war; dann aber schuf er einen andern, in welchem der göttliche Same nicht blieb (in quo indoles divinæ stirpis non permansit). Er fiel *aus Neid* vom Guten zum Bösen ab, und veränderte seinen Namen (contrarium sibi nomen ascivit). Die Griechen nennen ihn διάβολος, die Lateiner criminator, quod crimina, in quæ ipse illicit, ad Deum deferat [daher auch obtrectator]. Er beneidet besonders seinen Vorgänger (den Erstgebornen), weil dieser Gott angenehm blieb. In der Annahme, dass der Neid die Ursache des Abfalls gewesen, stimmt also *Lactanz* mit den übrigen Lehrern überein. Aber schon die Art, wie er den Satan als den nachgebornen Sohn Gottes betrachtet und ihn mit dem Erstgebornen in Parallele stellt, hat einen gnostisch-manichäischen Anstrich. Wenn nun vollends die in vielen Codicibus fehlende, aber wahrscheinlich nur aus Schonung gegen Lactanz frühzeitig ausgemerzte Stelle ächt wäre, wonach derselbe den Logos die rechte und den Satan die linke Hand Gottes nennt, so würde diese Ansicht noch offener den Manichäismus aussprechen, obwohl auch dann noch über dem Gegensatze von Logos und Satan die Einheit des Vaters bliebe; eine Vorstellung, die indessen wieder den Vorwurf des Arianismus nach sich ziehen würde. Dies haben auch die Kritiker, welche die Stelle wegliessen, gefühlt. Vgl. die Anm. von *Cellarius* in der Ausg. von *Bünemann* I, p. 218. Vgl. Cap. IX, wo der Ausdruck *Antitheus* gebraucht wird (Arnob. contra gent. IV, 12 und *Orelli* z. d. St.). Gegen die manichäische Vorstellung s. *August.* contra Faust. 21, 1 u. 2 *).

[3]) *Gregor d. Gr.* nennt ihn geradezu ein dummes Thier; denn er hofft auf den Himmel, ohne ihn erlangen zu können, und fängt sich in seinem eigenen Netz, mor. XXXIII, c. 15. *Lau* S. 364.

[4]) *Greg. Naz.* orat. XL, 10 p. 697 bezeichnet besonders das *Taufwasser* und den *Geist,* womit man die Pfeile des Bösewichts auslöschen könne. Christo konnte der Satan nichts anhaben; nur durch seine

---

*) Die von *Baumgarten-Crusius* S. 987 angeführte treffende Stelle: Diabolus non simpliciter Deus est, sed illis Deus existit, qui illum Christo anteponunt (nach 2 Cor. 4, 4), findet sich wohl dem *Sinne* nach, aber nicht wörtlich hier.

Verhüllung getäuscht, hielt er ihn für einen blossen Menschen. Aber auch der mit Christo verbundene gläubige Christ kann widerstehen, orat. XXIV, 10 p. 443: Παχύτεραι γὰρ αἱ καθαραὶ ψυχαὶ καὶ θεοειδεῖς πρὸς θήραν τοῦ ἐνεργοῦντος, κἂν ὅτι μάλιστα σοφιστικὸς ᾖ καὶ ποικίλος τὴν ἐπιχείρησιν. Der Behauptung des *Hilarius* in Psalm. CXLI, p. 541: Quidquid inquinatum homines gerunt, a Diabolo suggeritur, widersprach *Gennadius* de eccles. dogm. c. 48: Non omnes malæ cogitationes nostræ semper Diaboli instinctu excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. Vgl. auch *Chrysostomus* de prov. c. 5. (Opp. IV, p. 150). *August.* de advers. leg. II, 12 und anderwärts.

[5]) *Didym.* enarr. epp. cathol. e vers. lat. (bibl. PP. max. T. IV, p. 325 G) zu 1 Petr. 3, 22 sagt blos, dass Christus die Erlösung für alle vernünftige Wesen (cuncta rationalia) vollbracht habe. Deutlicher spricht sich *Greg. Nyss.* orat. catech. c. 26 aus (s. bei *Münscher, von Cölln* I, S. 97), doch erklärt Germanus bei Photius cod. 233 die Stelle für verfälscht. Auch beklagte sich noch *Orosius* in einem Briefe an Augustin (Opp. Aug. T. VIII) über einige Männer, welche die origenistischen Irrthümer in dieser Beziehung aufwärmten.

[6]) *Cyrill* von Jerus. cat. IV, p. 54 schreibt dem Teufel ein unbiegsames Herz und einen unverbesserlichen Willen zu; vgl. *August.* ad Oros. contra Priscillian. et Orig. c. 5 sqq. (Opp. T. VIII, p. 433 sqq.); de civ. Dei XXI, 17: ... Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum Diabolum atque angelos ejus post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos atque sociandos sanctis angelis credidit. Sed illum et propter hoc et propter alia nonnulla .... non immerito reprobavit. Uebrigens zeigt er, wie das Aufhören der Höllenstrafen für die verdammten Menschen consequent auch zur Befreiung des Teufels hinführe, welche Ansicht aber um so verkehrter sei, dem Worte Gottes gegenüber, je gnädiger und milder sie in den Augen der Menschen sich ausnehme. — Ueber die endliche Verdammung der origen. Meinung s. *Mansi* T. IX, p. 399. 518. — Nach *Gregor d. Gr.* behält indessen der Teufel auch in seinem verdammten Zustande eine potentia sublimitatis, mor. XXIV, 20; XXXII, c. 12. 15. Er hat noch immer Freude, das Böse auszusäen, und eine grosse Macht, die jedoch durch Christum gebrochen ist. Ueberdies steht ihm die letzte Strafe erst noch bevor, nach dem allgemeinen Gerichte. Vorher wird er sich noch als Antichrist manifestiren, vgl. die Stellen bei *Lau* S. 365 ff.

[7]) *Euseb.* præp. ev. III, c. 14—16. *August.* de civ. Dei II, c. 24; X, 21: Moderatis autem præfinitisque temporibus etiam potestas permissa dæmonibus, ut hominibus quos possident excitatis inimicitias adversus Dei civitatem tyrannice exerceant. — Gegen den allgemein verbreiteten Glauben jedoch, dass der Wahnsinn von dämonischen Einwirkungen herrühre, gab schon der Arzt *Posidonius* (nach Philostorg. h. e. VIII, c. 10) die Versicherung: Οὐχὶ δαιμόνων ἐπιθέσει τοὺς ἀνθρώπους ἐκβακχεύεσθαι, ὑργῶν δέ τινων κακοχυμίαν τὸ πάθος ἐργάζεσθαι, μηδὲ γὰρ εἶναι παράπαν ἰσχὺν δαιμόνων, ἀνθρώπων φύσιν ἐπηρεάζουσαν. Gleichwohl be-

hauptete sich die populäre Ansicht auch in den meisten theologischen Systemen fort.

[8]) *Athanas.* de incarn. verbi Dei c. 48 (Opp. T. I, p. 89). *Cyrill* v. Jerus. cat. XIII, 36: [Ὁ σταυρὸς] σημεῖον πιστῶν καὶ φόβος δαιμόνων ..... ὅταν γὰρ ἴδωσι τὸν σταυρὸν, ὑπομιμνήσκονται τοῦ ἐσταυρωμένου· φοβοῦνται τὸν συντρίψοντα τὰς κεφαλὰς τοῦ δράκοντος. *Cassian* coll. VIII, 19 unterscheidet die wahre Macht des Glaubens, der die Dämonen unterliegen, von der Zauberkraft, die auch Gottlose über die bösen Geister üben können, indem diese als ihr Gesinde (familiares) ihnen gehorchen. Ein anschauliches Bild von den magischen Wirkungen des Kreuzeszeichens gegen die dämonischen Einflüsse auch auf die Thierwelt giebt das Gedicht des Severus Sanctus Endelechius de mortibus boum (ed. *Piper*, Gött. 1835. 8., wo sich auch in der Einleitung noch mehrere hierauf bezügliche Stellen aus den Vätern finden), s. 105 sqq.:

Signum, quod perhibent esse crucis Dei,
Magnis qui colitur solus in urbibus,
Christus, perpetui gloria numinis,
Cujus filius unicus:
Hoc signum mediis frontibus additum
Cunctarum pecudum certa salus fuit.
Sic vero Deus hoc nomine præpotens
Salvator vocitatus est.
Fugit continuo sæva lues greges,
Morbis nil licuit. Si tamen hunc Deum
Exorare velis, credere sufficit:
Votum sola fides juvat.

3. Soteriologie.

§. 134.

Die Erlösung durch Christum.

Tod Jesu.

Döderlein, de redemtione a potestate Diaboli insigni Christi beneficio (diss. inaug. 1774. 1775), in dessen opusc. acad. Jen. 1789. *Baur*, christliche Lehre von der Versöhnung, S. 67—118.

Eine wichtige Stellung behauptete in dieser Periode die Lehre vom Teufel in der Soteriologie, insofern *Gregor* von Nyssa und mit ihm noch andere Kirchenlehrer, auch des Abendlandes, der frühern Vorstellung von einem betrüglichen Tausch sich hingaben, den Gott mit dem Teufel getroffen habe, um die Menschen zu erlösen [1]);

doch fand diese Vorstellung auch lebhaften Widerspruch bei *Gregor* von Nazianz, obwohl auch *er* dem Gedanken an eine Ueberlistung des Teufels von Seiten Gottes Raum gab [2]). Die Vorstellung von einer an Gott abgetragenen Schuld gewann indessen, nach dem Vorgange des *Athanasius* [3]), die Oberhand, sowie auch *die* Ansicht, dass noch mehr als das Schuldige geleistet worden sei, zuerst in dem Vortrage rhetorisirender Lehrer ihren Ort hatte [4]), ohne dass es damit noch zu einem dogmatischen Abschluss gekommen wäre. Neben dieser objectiven Auffassung finden wir jedoch auch noch die subjective, d. h. sowohl die mystisch-symbolische [5]) auf der einen, als die ethisch-rationale Betrachtungsweise des Todes Jesu auf der andern Seite [6]); was damit zusammenhing, dass überhaupt das erlösende Princip auch jetzt noch nicht allein in den Tod des Erlösers, sondern in dessen ganze gottmenschliche Erscheinung und Lebensentwicklung [7]) gesetzt und die Vorstellung über das *Wie* der Erlösung noch freigegeben wurde [8]).

[1]) *Gregor. Nyss.* orat. cat. c. 22—26. Der Gedankenzusammenhang ist dieser: Die Menschen sind durch die Sünde in die Sklaverei des Teufels gerathen. Jesus bot sich nun dem Teufel als Kaufpreis an, um welchen er die Seelen der Uebrigen loslasse. Der schlaue Teufel ging den Tausch ein, weil ihm an dem *einen* hochgestellten Jesus mehr gelegen war, als an all den Uebrigen. Aber er wurde trotz dieser Schlauheit betrogen, da er Jesum nicht in seiner Gewalt behalten konnte. Schon darin, dass Jesus die Gottheit, vor der sich der Teufel wohl gefürchtet hätte, unter seiner Menschheit verbarg, und so den Teufel durch den Schein des Fleisches täuschte, lag gewissermaassen ein Betrug von Seiten Gottes *) (ἀπάτη τίς ἐστι τρόπον τινά). Allein nach dem jus talionis findet Gregor diesen Betrug erlaubt; der Teufel hatte ja zuerst die Menschen betrogen, und während sein Betrug die Absicht hatte, die Menschen zu verführen, lag dem Betruge Gottes die gute Absicht zum Grunde, die Menschen zu erlösen. (Also heiligt der Zweck die Mittel? — Uebrigens versteckt sich hinter diese dramatische Darstellung der Sache jene tiefere, auch in den spätern wunderlichen Sagen des Mittelalters witzig durchgeführte Idee, dass der Teufel bei all sei-

*) Die nahe Verwandtschaft dieser Annahme mit dem Doketismus, der immer wieder aufzutauchen suchte, liegt auf der Hand. S. *Baur* a. a. O. S. 82. 83.

ner List doch am Ende von der Weisheit Gottes überlistet werde und ihr gegenüber als der dumme Teufel erscheine.) Vgl. *Ambrosius* in ev. Luc. (Opp. III, col. 10, I.): Oportuit *hanc fraudem* Diaboli fieri, ut susciperet corpus Dominus Jesus, et corpus hoc corruptibile, corpus infirmum, ut crucifigeretur ex infirmitate. *Rufin* expos. p. 21: Nam sacramentum illud susceptæ carnis hanc habet causam, ut divina filii Dei virtus velut hamus quidam habitu humanæ carnis obtectus ..... principem mundi invitare possit ad agonem: cui ipse carnem suam velut escam tradidit, ut hamo eum divinitatis intrinsecus teneret insertum et effusione immaculati sanguinis, qui peccati maculam nescit, omnium peccata deleret, eorum duntaxat, qui cruore ejus postes fidei suæ significassent. Sicuti ergo hamum esca conseptum si piscis rapiat, non solum escam cum hamo non removet, sed ipse de profundo esca aliis futurus educitur: ita et is, qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in mortem corpus Jesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum; sed ubi devoravit, hæsit ipse continuo, et disruptis inferni claustris, velut de profundo extractus traditur, ut esca ceteris fiat (mit Anspielung auf Schriftstellen, namentlich auf Hiob: Adduces draconem in hamo et pones capistrum circa nares ejus). *Leo M.* sermo XXII, 3 und andere Stellen (vgl. *Perthel* a. a. O. S. 171 ff.). *Greg. M.* in evv. L. 1. hom. 16, 2; hom. 25, 8 bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 429 (vgl. *Lau* a. a. O. S. 445 ff.) und *Isidor Hispal.* sent. lib. III, dist. 19 (illusus est Diabolus morte Domini quasi avis) bei *Baur* S. 79.

Es herrscht jedoch zwischen den verschiedenen Lehrern der Unterschied, dass die Einen sich mehr bei der allgemeinern Vorstellung begnügen von der Gewalt, welche der Teufel über die Menschen besessen habe, während Andere (namentlich *Augustin*) dem Teufel ein reales Recht einräumen, vgl. *Baur*, Versöhnungslehre S. 68 ff.

[2]) Orat. XLV, p. 862 sq.: «Wir waren unter der Gewalt des Argen, indem wir unter die Sünde verkauft waren und die Lust für Schlechtigkeit eintauschten. Wenn nun das Lösegeld keinem andern gegeben wird, als dem gewalthabenden Besitzer, so frage ich, wem wurde dieses dargebracht? und um welcher Ursache willen? Etwa dem Argen (dem Satan) selbst? Pfui des tollkühnen (schmählichen?) Gedankens (φεῦ τῆς ὕβρεως). Dann hätte ja der Räuber nicht blos *von* Gott, sondern Gott selbst (in Christo) als ein Lösegeld und einen überschwänglichen Lohn empfangen für seine Tyrannei..... Oder dem Vater? Aber hier fragt es sich erstlich, wie so? denn *er* (Gott) hielt uns ja nicht in seiner Gewalt. Sodann, welchen Grund kann man angeben, *dass der Vater sich am Blute des Eingebornen ergötzt haben sollte?* während er nicht einmal den Isaak annahm, der ihm von seinem Vater dargebracht wurde, sondern das Opfer eines vernünftigen Wesens in das eines Widders verwandelte? Oder ist es nicht offenbar, dass der Vater das Lösegeld annahm, nicht weil er dasselbe verlangte oder bedurfte, sondern um der göttlichen Heilsordnung willen (δι' οἰκονομίαν), und weil der Mensch durch die Menschwerdung Gottes geheiligt werden musste, damit er uns, den Tyrannen mit Gewalt überwindend, befreie und durch Vermittlung des Sohnes zu sich zurückführe?» bei *Ullmann* S. 456 f.

Und dennoch war auch Gregor nicht abgeneigt, bei dem Kampfe, in welchem Christus den Satan überwand, einige List gelten zu lassen. «Diese bestand (wie bei Gregor von Nyssa) darin, dass Christus in menschlicher Gestalt erschien, so dass der Teufel meinte, er habe es nur mit einem gewöhnlichen Menschen zu thun, während doch die Kraft und Heiligkeit der Gottheit in ihm wohnte.» Orat. XXXIX, 13 p. 685. *Ullmann* a. a. O.

[3]) De incarn. c. 6 sqq. Gott hatte den Uebertretenden den Tod gedroht, und musste sonach Wort halten: Οὐκ ἀληθὴς γὰρ ἦν ὁ θεὸς, εἰ, εἰπόντος αὐτοῦ ἀποθνήσκειν ἡμᾶς, μὴ ἀπέθνησκεν ὁ ἄνθρωπος κτλ. Von der andern Seite aber war es auch wieder Gott nicht geziemend, dass vernünftige und seines Geistes (Logos) theilhafte Geschöpfe verloren gingen wegen des vom Teufel ihnen gespielten Betrugs. War jenes gegen die Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes, so dieses gegen seine Güte (οὐκ ἄξιον γὰρ ἦν τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ). (Schon die Prämissen zur spätern anselmischen Theorie!) Da nun der Logos sah, dass das Verderben der Menschen nicht anders gehoben werde als durch den Tod, der Logos aber, der unsterbliche Sohn Gottes, nicht sterben konnte, so nahm er einen menschlichen Leib an. Er gab seine Menschheit für alle als Opfer hin und erfüllte das Gesetz durch seinen Tod. Durch seinen Tod hat er zugleich die Gewalt des Todes zerstört (ἠφάνιζε τὸν θάνατον τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου, c. 9, p. 54) u. s. w. Vgl. *Möhlers* Athan. I, S. 157. *Baur* S. 94 ff. Ueber die ähnlichen, mehr allgemein gehaltenen Vorstellungen *Basilius des Gr.* (homil. de gratiar. actione — hom. in Psalm. 48 u. 28 — de Spir. S. 15) vgl. *Klose* S. 65. — Ebenso *Cyrill* cat. XIII, 33: Ἐχθροὶ ἦμεν θεοῦ δι' ἁμαρτίας, καὶ ὥρισεν ὁ θεὸς τὸν ἁμαρτάνοντα ἀποθνήσκειν· ἔδει οὖν ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι, ἢ ἀληθεύοντα θεὸν πάντας ἀνελεῖν ἢ φιλανθρωπευόμενον παραλῦσαι τὴν ἀπόφασιν. Ἀλλὰ βλέπε θεοῦ σοφίαν· ἐτήρησεν καὶ τῇ ἀποφάσει τὴν ἀλήθειαν, καὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τὴν ἐνέργειαν κτλ. *Euseb.* dem. ev. X, 1. *Cyrill. Alex.* de recta fide ad Regin. (Opp. T. V, P. II, p. 132); in ev. Joh. (Opp. T. IV, p. 114).

[4]) *Cyrill* v. Jerus. l. c.: Οὐ τοσοῦτον ἡμάρτομεν, ὅσον ἐδικαιοπράγησεν ὁ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ ἡμῶν τεθεικώς. *Chrysost.* in ep. ad Rom. hom. X, 17: Ὥσπερ εἴ τις ὀβολοὺς δέκα ὀφείλοντά τινα εἰς δεσμωτήριον ἐμβάλοι, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ γυναῖκα καὶ παιδία, καὶ οἰκέτας δι' αὐτόν· ἐλθὼν δὲ ἕτερος μὴ τοὺς δέκα ὀβολοὺς καταβάλοι μόνον, ἀλλὰ μύρια χρυσοῦ τάλαντα χαρίσαιτο, καὶ εἰς βασιλικὰς εἰσαγάγοι τὸν δεσμώτην..... οὕτω καὶ ἐφ' ἡμῶν γέγονε· πολλῷ γὰρ πλείονα ὧν ὀφείλομεν κατέβαλεν ὁ Χριστὸς, καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον. Ueber ähnliche Vorstellungen *Leo's d. Gr.*, sowie über die ganze Erlösungstheorie dieses Kirchenvaters s. *Griesbach* opusc. S. 98 ff.

[5]) So bei *Gregor* von Nazianz, orat. XXIV, 4 p. 439: «Er ist an das Kreuz hinaufgegangen und hat mich mit sich genommen, um meine Sünde anzuheften, und über die Schlange zu triumphiren, und das Holz zu heiligen, und die Lust zu überwinden, und den Adam wieder zum Heil zurückzuführen, und das gefallene Ebenbild wiederherzustellen».... Orat. XLV, 28 p. 867: «Gott wurde Mensch und starb,

damit wir lebten: wir sind mit ihm gestorben, um gereinigt zu werden, mit ihm auferstanden, da wir mit ihm gestorben, mit ihm verherrlicht, da wir mit ihm auferstanden sind.» *Ullmann* S. 450. Vgl. orat. XXXVI, p. 580, bei *Münscher, v. Cölln* I, 435 und die dort angeführten Stellen von Hilarius de trin. II, 24 und Augustin de trin. IV, 12.

[6]) Es ist bemerkenswerth, dass namentlich *Augustin*, von praktischem Sinne geleitet, diese sittliche Bedeutung des Todes Jesu (gleichsam als Gegengewicht gegen die so leicht missverständliche Heilstheorie) besonders stark heraushob: Tota itaque vita ejus disciplina morum fuit (de vera rel. c. 16). Christus ist gestorben, damit Niemand den Tod, noch die grausamsten Todesarten fürchten möge, de fide et symb. c. 6; de divers. quæst. qu. 25 (Opp. T. VI, p. 7). Die im Tod erwiesene Liebe soll uns zur Gegenliebe erwecken, de catech. rud. c. 4: Christus pro nobis mortuus est. Hoc autem ideo, quia finis præcepti et plenitudo legis charitas est, ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos pro fatribus animam ponamus..... Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam prævenire amando, et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere. Vgl. Lact. inst. div. IV, 23 sqq. Basil. M. de Spir. S. c. 15.

[7]) Vgl. die in Note 3 angeführte Stelle des *Athanasius* im Zusammenhange. So setzt auch *Greg. Nyss.* orat. catech. c. 27 das erlösende Moment keineswegs (wie man aus seiner obigen Deduction erwarten sollte) blos in den Tod, sondern darein, dass Jesus in allen Momenten des Lebens die Reinheit der Gesinnung bewahrt: ... μολυνθείσης τῇ ἁμαρτίᾳ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, (τὸν Χριστὸν) ἐν ἀρχῇ τε καὶ τελευτῇ καὶ τοῖς διὰ μέσου πᾶσιν ἔδει διὰ πάντων γενέσθαι τὴν ἐκπλύνουσαν δύναμιν, καὶ μὴ τῷ μέν τι θεραπεῦσαι τῷ καθαρσίῳ, τὸ δὲ περιϊδεῖν ἀθεράπευτον —, und ebenso stellt *Augustin* de vera rel. c. 26 Christum als den zweiten Adam dar, als den homo justitiæ im Gegensatz gegen den homo peccati, und wie er im Zusammenhange mit Adam die Sünde und das Verderben sieht, so im lebendigen Zusammenhange mit Christo die Erlösung. Vgl. de libero arbitr. III, 10; de consensu evang. I, c. 35, wo in die Erscheinung des Gottmenschen das Wesen der Versöhnung gesetzt wird. So fasst auch *Gregor d. Gr.* das Erlösungswerk summarisch in Folgendes zusammen: Ad hoc Dominus apparuit in carne, ut humanam vitam admonendo excitaret, exemplo præbendo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo repararet, moral. XXI, 6; vgl. *Lau* S. 435. Daher *Baur* S. 109 f.: «*Dass der Mensch schon durch die Menschwerdung Gottes in Christus und die dadurch zum Bewusstsein gekommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen auch an sich mit Gott versöhnt sei, war der höhere allgemeinere, alles Besondere in sich begreifende Standpunkt, auf welchen sich die Kirchenlehrer jener Zeit immer wieder stellten..... Auf diesem Wege bildete sich eine Ansicht von der Versöhnung, welche wir ... im Allgemeinen die mystische nennen können, da sie mehr auf einer grossartigen Totalanschauung, als auf dialektisch entwickelten Begriffen beruht.*»

[8]) So zählt *Gregor* von Nazianz orat. XXXIII, p. 536 das Philosophiren über das Leiden Christi zu den Dingen, in welchen das Rechte zu treffen nützlich, aber auch worin zu irren gefahrlos sei, indem er es den Fragen über die Weltschöpfung, das Wesen der Materie und der Seele, über Auferstehung, Gericht u. s. w. gleichstellt. Vgl. *Baur* S. 109. — *Euseb* von Cäsarea demonstr. ev. IV, 12 begnügt sich, mehrere Motive des Todes Jesu unverbunden neben einander zu stellen: 1) um zu beweisen, dass er über Todte und Lebendige Herr sei, 2) und 3) als Erlösungs- und Opfertod für die Sünde, 4) zur Zerstörung der dämonischen Macht, 5) um seinen Jüngern die Hoffnung eines zukünftigen Lebens (durch die Auferstehung) zu versinnlichen, 6) um die alten Opfer überflüssig zu machen.

Je mehr man sich übrigens die Gründe, um derentwillen Christus habe leiden müssen, vorzuführen bemüht war, desto eher musste sich die Frage aufdrängen, ob Gott nicht auch auf anderm Wege die Erlösung hätte bewerkstelligen können? *Augustin* weist diese müssige Frage im Sinne eines Irenæus zurück, de agone christiano c. 11: Sunt autem stulti, qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur ex femina et a peccatoribus omnia illa pateretur? Quibus dicimus, *poterat* omnino, *sed si aliter faceret, similiter vestræ stultitiæ displiceret.* Das Weitere hierüber bei *Münscher,* Handb. IV, S. 292 ff. *Baur* S. 85. — Eine mystische Erklärung aller einzelnen Passionsmomente giebt *Rufin,* expos. symb. ap. p. 22 sqq.

Ueber den *Umfang der Erlösung* ist zu bemerken, dass *Didymus* von Alexandrien (in 1 Petri, bei *Galland* bibl. PP. T. IV, p. 325: Pacificavit enim Jesus per sanguinem crucis suæ quæ in cœlis et quæ in terra sunt, omne bellum destruens et tumultum), und gewissermaassen auch *Gregor* von Nyssa (orat. catechet. c. 25), wo er von πᾶσα κτίσις spricht, die origenistische Idee erneuern, wonach die Wirkungen des Todes Jesu sich über die Erde hinaus auf das ganze Universum erstreckt haben, während der letztere auch wieder behauptet, dass, wenn alle Menschen so heilig wie Moses, Paulus, Ezechiel, Elias und Jesaias gewesen, die Erlösung nicht nöthig geworden wäre (contra Apollin. III, p. 263). Das gerade Gegentheil dazu bildet *Augustin,* der (zufolge seiner Theorie) alle Menschen für erlösungsbedürftig hält, aber gleichwohl den Umfang der Erlösung beschränkt, vgl. die frühern Abschnitte über Erbsünde und Prädestination, dazu: contra Julian. VI, c. 24. Dagegen erweiterte wieder *Leo d. Gr.* den Umfang der Erlösung, ep. 134, c. 14: Effusio sanguinis Christi pro injustis tam fuit dives ad pretium, ut, si universitas captivorum in redemptorem suum crederet, nullum diaboli vincula retinerent. —

Ueber den *descensus ad inferos* giebt die dem Euseb von Emisa zugeschriebene Rede «de adventu et annuntiatione Joannis (Baptistæ) apud Inferos» eine dem Ev. Nicodemi nachgebildete dramatische Darstellung, womit vgl. Epiphanius in sepulcr. Christi (Opp. II, p. 270; *Augusti's* Ausg. des Euseb von Emisa p. 1 ff.). — Ob der Apollinarismus Anlass gegeben habe zur Aufnahme der Lehre in das apostol. Symbolum? sowie über das Verhältniss des erstern zur Lehre selbst, s. *Neander,* KG. II, S. 923. Merkwürdig ist auch die Aeusserung *Leo's d. Gr.* serm. LXXI, 2 (bei *Perthel* S. 153. Anm.): dass um der Jünger willen die Dauer des Zwischenzustandes so sehr als möglich abgekürzt worden, so dass sein Tod eher einem Schlafe (sopor) als dem Tode geglichen habe.

Was endlich die *subjective* Aneignung des Verdienstes Christi betrifft, so hängt diese mit dem Bisherigen und mit den anthropolog. Bestimmungen (§. 107—114) zusammen. Vgl. *Münscher,* Handb. IV, S. 295. 319. So viel ist gewiss, dass die Wohlthat der Erlösung hauptsächlich auf die *Folgen der Erbsünde* bezogen wurde und dass sie daher im vollsten Maasse dem Getauften zu gute kam. Wie weit aber auch die nach der Taufe begangenen Sünden in dem Tode Jesu ihre Sühnung finden oder sie anderswoher empfangen müssen, darüber herrscht noch keine befriedigende Ansicht. Vgl. *Lau* zu Gregor d. Gr. S. 430. 458.

4. Kirche und Sacramente.

§. 135.

Die Kirche.

Auf die Feststellung des Begriffes von der *Kirche* wirkte zweierlei: 1) die äussere Geschichte der Kirche selbst, ihr Sieg über das Heidenthum und ihr Aufblühen unter dem Schutze des Staates, 2) der Sieg des Augustinismus über die nach verschiedenen Seiten hin die Katholicität der Kirche gefährdenden Lehren der Pelagianer [1]), Manichäer [2]) und Donatisten [3]). Im Kampfe namentlich mit den letztern, welche, ähnlich den Novatianern der vorigen Periode, die Kirche nur aus Heiligen bestehen lassen wollten (separatistischer Puritanismus), erkannte schon *Optatus* von Mileve [4]) und mit ihm *Augustin* [5]) in der Kirche die Gesammtheit aller Getauften, und beförderte durch eine idealistische Auffassung des in der Wirklichkeit gegebenen Organismus die christlich-katholische Weltanschauung, welche, von der Theologie der römischen Bischöfe auf den dortigen Primat ausgedehnt [6]), die Hierarchie des Mittelalters vorbereiten und vollenden half. So verschieden aber auch die Meinungen über das Wo und Wie der wahren Kirche waren, so allgemein wurde der schon früher ausgebildete Glaube festgehalten und durchgeführt, dass *ausser der Kirche niemand selig werde* [7]).

[1]) Der Pelagianismus war insofern unkirchlich, als er in seiner abstracten Verständigkeit nur das *Individuum* achtete und den geheimnissvollen Zusammenhang des Einzelnen mit der Gesammtheit übersah. Ebenso führten seine strengen sittlichen Forderungen von selbst auf Puritanismus, wie ihm auch die Synode von Diospolis im J. 415 vorwarf, dass er gesagt habe, ecclesiam hic esse sine macula et ruga, August. de gestis Pelagii c. 12. Schon früher hatten einige Christen in Sicilien, die überhaupt mit den Pelagianern übereinstimmten, behauptet: Ecclesiam hanc esse, quæ nunc frequentatur populis, et sine peccato esse posse, August. ep. CLVI.

[2]) Durch die Scheidung der Electi von den Uebrigen (Auditores) huldigten die Manichäer dem Grundsatze einer ecclesiola in ecclesia, und überdies stand die grössere manichäische Kirche selbst wieder dualistisch der hylischen Masse als die eine auserwählte Lichtwelt gegenüber. «*Was die manichäische Kirche im Verhältniss zur Welt ist, ist dann wieder der engere Kreis der Electi im Verhältniss zu dem weitern Vereine der Auditores; und was in diesem noch vielfach sich theilt und aus einander geht, concentrirt sich in jenem erst zum inhaltsreichen Einheitspunkt.*» *Baur*, manich. Rel.-Syst. S. 282.

[3]) Ueber die äussere Geschichte der Donatisten vgl. die KG. Quellen: *Optatus Milevitanus* (um 368) de schismate Donatistarum, nebst monumenta vett. ad Donatist. hist. pertinentia ed. *L. E. du Pin*, Par. 1700 sqq. (Opp. August. T. IX). *Valesius* de schism. Donat. im Anhang zum Euseb. *Norisius* (herausg. von den Gebrüdern *Ballerini*), Venet. 1729. IV. fol. *Walch*, Ketzergesch. Bd. 4. Ueber die Ableitung des Namens (ob von Donatus a casis nigris oder von Donat. M.?) s. *Neander*, KG. II, 1 S. 407. Die streitige Frage, ob der von einem Traditor geweihte Cæcilian das Bischofsamt bekleiden könne, und die Gegenwahl des Majorinus führten auf die weitere dogmatische Erörterung über die Reinheit der Kirche. Nach ihnen soll die Kirche eine *reine* sein (sine macula et ruga). Sie muss daher alle unwürdigen Glieder schonungslos ausstossen (1 Cor. 5 und besonders alttestamentliche Stellen). Wenn die Gegner der Donatisten sich auf das Gleichniss vom Unkraut und Weizen beriefen (Matth. 13), so deuteten sie solches (nach Christi eigner Auslegung) auf die *Welt*, nicht auf die *Kirche*. *Augustin* aber meinte, mundum ipsum appellatum esse pro ecclesiæ nomine.

[4]) Ueber die Meinungen des *Optatus* (im 2. Buche der Schrift: de schismate Donatistarum) s. *Rothe* (Anfänge der christl. Kirche) S. 677 ff. Opt. hat die Ansichten Cyprians weiter ausgebildet. Die Kirche ist *Eine*. Sie hat 5 ornamenta oder dotes: 1) Cathedra (die Einheit des Episkopats in der Cathedra Petri), 2) Angelus (der Bischof selbst), 3) Spiritus S., 4) Fons (die Taufe), 5) Sigillum i. e. Symbolum catholicum (nach Hohelied 4, 12). Von diesen dotes unterscheiden sich wieder die sancta membra ac viscera der Kirche, die ihm noch wesentlicher erscheinen, als die dotes. Sie bestehen nämlich in den sacramentis et nominibus Trinitatis.

[5]) *Augustin* hat dem Gegenstande eine eigne Schrift gewidmet: de unitate ecclesiæ. Vgl. contra ep. Parmeniani und de baptismo. Auch *er* geht so gut als die Donatisten von der Reinheit der Kirche aus und fordert strenge Kirchenzucht, aber doch soll dadurch die Kirche nicht entvölkert werden. An dem Hause Gottes giebt es Bestandtheile, die nicht das Haus selbst ausmachen; an dem Körper erscheinen kranke Glieder, die man nicht sogleich abhaut, obwohl das Krankhafte an ihnen nicht zum Körper mitgehört, so wenig als die Spreu, die am Weizen ist, zum Weizen. Augustin unterscheidet daher corpus Domini verum von dem permixtum s. simulatum, de doctr. christ. III, 32, was mit seiner negativen Ansicht vom Bösen zusammenhängt. Eine vermittelnde Ansicht hatte der Grammatiker *Tichonius*, der ein corpus

Domini bipartitum annimmt, wovon der eine Theil die wahren, der andere die Scheinchristen umfasst, s. *Neander* a. a. O. S. 445. Die Nothwendigkeit des äussern Zusammenhangs mit der Kirche spricht übrigens Augustin in derselben Weise aus, wie vor ihm Tertullian und Cyprian, de unit. eccles. c. 49: Habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia. Ep. C. XLI, §. 5: Quisquis ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed Dei ira manebit super eum. — Ebenso betrachtet es *Leo d. Gr.*, s. *Lau* S. 470.

6) *Leo M.* sermo I. in natale Apostolorum Petri et Pauli: Ut inenarrabilis gratiæ per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina providentia præparavit etc. Vgl. sermo II (al. IV, 3): Transivit quidem in Apostolos alios vis illius potestatis, sed non frustra uni commendatur, quod omnibus intimetur. Petro enim singulariter hoc creditur, quia cunctis ecclesiæ rectoribus proponitur. Manet ergo Petri privilegium, ubicunque ex ipsius fertur æquitate judicium: nec nimia est vel severitas vel remissio, ubi nihil erit ligatum, nihil solutum, nisi quod Petrus aut ligaverit, aut solverit. S. zu der Stelle *Perthel* a. a. O. S. 237. Anm. 4 und die dort weiter angeführten Stellen.

7) Vgl. §. 71. Auch der sonst nicht rein kirchliche *Lactanz* behauptet dasselbe: inst. div. III, 30. — IV, 14 ab init.: Hæc est domus fidelis, hoc immortale templum, in quo si quis non sacrificaverit, immortalitatis præmium non habebit. Indessen verlangt *Rufin* noch keine fides *in* ecclesiam, und unterscheidet damit den Glauben an die Kirche aufs deutlichste von dem Glauben an Gott und Christus, expos. fid. 26. 27. *Gregor d. Gr.* betrachtet die Kirche als das Kleid Christi, sowie die einzelnen Seelen wiederum das Kleid der Kirche sind, mor. XX, c. 9. Sie ist die civitas Domini, quæ regnatura in cœlo adhuc laborat in terra, Ezech. lib. II, hom. 1, vgl. *Lau* S. 468 ff. — Die Ketzer betrachtete man als *ausser* der Kirche, nicht aber ausserhalb des *Christenthums;* man beschuldigte sie nicht der gänzlichen *Apistie*, sondern der *Kakopistie*. Dem *Augustin* heissen sie quoquomodo Christiani, de civ. Dei 18, c. 51. Vgl. *Marheineke* (in Daubs Studien a. a. O.) S. 186.

§. 136.

Die Sacramente.

Die Organe, durch welche die Kirche auf die Einzelnen wirkt, durch welche sie die in ihr wohnende Fülle göttlichen Lebens in die Glieder überleitet, sind die *heiligen Sacramente*, deren Begriff in dieser Periode genauer bestimmt und begrenzt ward. In ihnen erblickt *Augustin* die geheimnissvolle Verbindung des (über-

sinnlichen) Wortes und des der Sinnenwelt entlehnten Elementes [1]), ohne dass er über die Zahl der Sacramente schon etwas Bestimmtes lehrte [2]). *Pseudo-Dionys* aus dem 5. Jahrhundert kennt bereits sechs kirchliche Mysterien [3]); doch heben sich auch noch in dieser Periode *Taufe* und *Abendmahl* mit Prägnanz heraus [4]).

[1]) *August.* serm. 272 (Opp. T. V, p. 770): Dicuntur *Sacramenta,* quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem: quod intelligitur, fructum habet spiritalem; daher die der augustinischen Schule angehörige Definition (in ev. Joh. tract. 31, c. 15 und de cataclysmo): *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.*

[2]) Nicht nur die Ehe («sacramentum nuptiarum») und die Priesterweihe («sacramentum dandi baptismum»), worüber Stellen bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 507, sondern gelegentlich auch andere heilige Handlungen rechnete Augustin zu den Sacramenten (wenigstens in einem weitern Sinne), insofern ihm sacramentum s. v. a. omne mysticum sacrumque signum hiess. So de peccat. orig. c. 40 den Exorcismus, die Exsufflatio und die Renuntiatio diaboli bei der Taufe; ja selbst die alttestamentlichen Gebräuche: circumcisio carnis, sabbatum temporale, neomeniæ, sacrificia atque omnes hujusmodi innumeræ observationes heissen ihm Sacramente, expos. epist. ad Galat. c. 3, 19 (Opp. III, P. II, p. 692). Vgl. *Wiggers,* Augustin und Pelag. Bd. I, S. 9. Anm. Indessen mochte allerdings der constantere Anschluss an die Vierzahl zu seinen sonstigen aristotelischen Kategorien passen (c. ep. Parm. II, c. 13). *Neander,* KG. II, 3 S. 1382. 1383. Auch *Leo d. Gr.* gebraucht das Wort sacramentum für verschiedene sehr heterogene Dinge, vgl. *Perthel* S. 219. Anm. Ebenso bedient sich *Gregor d. Gr.* des Wortes bald in einem weitern, bald in einem engern Sinne, vgl. *Lau* S. 480.

[3]) De hier. eccles. c. 2—7: 1) *Taufe* (μ. φωτίσματος), 2) *Abendmahl* (μ. συνάξεως, εἶτ' οὖν κοινωνίας), 3) die *Salbung* (Firmelung? μ. τελετῆς μύρου), 4) die *Priesterweihe* (μ. τῶν ἱερατικῶν τελειώσεων), 5) das *Mönchsthum* (μ. μοναχικῆς τελειώσεως), das später nicht mehr als Sacrament zählte, 6) die *Gebräuche bei den Verstorbenen* (μ. ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων — zwar nicht dasselbe mit der unctio extrema, da die Oelung nicht am Sterbenden, sondern an der Leiche vollzogen wird, aber doch ein Analogon dazu). — Die Ehe dagegen, die Augustin als Sacrament aufführt, fehlt hier.

[4]) So noch bei *Augustin,* sermo 218, 14: Quod latus, lancea percussum, in terram sanguinem et aquam manavit, procul dubio sacramenta sunt, quibus formatur ecclesia (de symb. ad catech. c. 6), und bei *Chrysostom.* in Joh. hom. 85 (Opp. T. VIII, p. 545), der auf dasselbe Ereigniss dasselbe Gewicht legt. — Ueber das Verhältniss der neutestamentl. Sacramente zu den alttestamentl. s. August. de vera rel. c. 17.

§. 137.

Taufe.

Die in der vorigen Periode ausgebildeten Vorstellungen von der hohen Bedeutung und den Wirkungen der Taufe wurden auch in dieser, namentlich von *Basilius d. Gr.* und den beiden *Gregoren* rhetorisch ausgeführt [1]) und von *Augustin* noch schärfer dogmatisch bestimmt [2]), wobei auch (ausser der Wassertaufe) die Blut- und Thränentaufe ihre Bedeutung behielt [3]). Die Kindertaufe ward auch von griechischen Lehrern eifrig vertheidigt [4]), von Augustin jedoch (im Gegensatz gegen die Pelagianer) in eine innigere Verbindung mit der Erbsünde gebracht, und diese mit aus jener erhärtet [5]). Den ungetauften Kindern wurde die Seligkeit abgesprochen [6]). Ueber die Ketzertaufe urtheilten noch *Basilius d. Gr.* und *Gregor* von Nazianz im Sinne Cyprians, obgleich letzterer die Gültigkeit der Taufe nicht von der Würdigkeit des Taufenden abhängig machte [7]), während durch *Augustin* die römische Weise, wenn auch unter gewissen Restrictionen, den Sieg erhielt [8]). Die Donatisten beharrten auf der Wiedertaufe [9]). Die Taufe der Manichäer war eine von der katholischen völlig verschiedene Lustration [10]), und unter den strengen Arianern unterschieden sich die Eunomianer darin von der orthodoxen Kirche, dass sie nicht auf den Namen der Trinität, sondern nur auf den Tod Christi tauften [11]).

[1]) Alle drei haben der Taufe eigne Reden geweiht: *Basil. M.* de baptismo (Opp. T. II, p. 117); *Greg. Naz.* or. 40; *Greg. Nyss.* de bapt. Christi (Opp. T. III, p. 371). Gregor von Nazianz bezeichnet die christliche Taufe, die er von der Taufe Mosis und Johannis genau unterscheidet, mit den verschiedensten Namen: τὸ φώτισμα λαμπρότης ἐστὶ ψυχῶν, βίου μετάθεσις, ἐπερώτημα τῆς εἰς θεὸν συνειδήσεως (1 Petr. 3, 21)· τὸ φώτισμα βοήθεια τῆς ἀσθενείας τῆς ἡμετέρας· τὸ φώτισμα σαρκὸς ἀπόθεσις, πνεύματος ἀκολούθησις, λόγου κοινωνία, πλάσματος ἐπανόρθωσις, κατακλυσμὸς ἁμαρτίας, φωτὸς μετουσία, σκότων κατάλυσις· τὸ φώτισμα ὄχημα πρὸς θεὸν, συνεκδημία Χριστοῦ, ἔρεισμα πίστεως, νοῦ τελείωσις,

κλεῖς οὐρανῶν βασιλείας, ζωῆς ἄμειψις, δουλείας ἀναίρεσις, δεσμῶν ἔκλυσις, συνθέσεως μεταποίησις· τὸ φώτισμα, τί δεῖ πλείω καταριθμεῖν; τῶν τοῦ θεοῦ δώρων τὸ κάλλιστον καὶ μεγαλοπρεπέστατον, ὥσπερ ἅγια ἁγίων καλεῖται τινα ..... οὕτω καὶ αὐτὸ παντὸς ἄλλων τῶν παρ' ἡμῖν φωτισμῶν ὂν ἁγιώτερον· καλεῖται δὲ ὥσπερ Χριστὸς, ὁ τούτου δοτὴρ, πολλοῖς καὶ διαφόροις ὀνόμασιν, οὕτω δὲ καὶ τὸ δώρημα κτλ., wo denn auch die frühern Namen λοῦτρον, σφραγίς u. s. w. wiederholt werden. «*Der wesentliche Gedanke, der dieser ganzen reichen Namengebung zum Grunde liegt, ist der: dass alle Wohlthaten des Christenthums in der Taufe gleichsam in einen Punkt concentrirt, in einen Moment zusammengefasst mitgetheilt wurden, wobei jedoch die Beschränkung nicht zu vergessen ist, dass die Taufe nur insofern alle diese Namen trägt, als der Täufling die rechte, beim Eintritt in das von Christus gestiftete Gottesreich erforderliche Gesinnung mitbringt*» *Ullmann* S. 461, wo auch die weiter hierher gehörigen Stellen. *Gregor* unterscheidet ferner (um die Nothwendigkeit der Taufe zu beweisen) eine *dreifache Geburt* des Menschen (orat. 40, 2 ab init.), die körperliche (τὴν ἐκ σωμάτων), die durch die Taufe, und die durch die Auferstehung. Unter diesen ist die erste nächtlich, sklavisch und mit Begierden verbunden (νυκτερινή τέ ἐστι καὶ δούλη καὶ ἐμπαθής), die zweite tageshell, frei, von Begierden erlösend, zum himmlischen Leben erhebend (ἡ δὲ ἡμερινὴ καὶ ἐλευθέρα καὶ λυτικὴ παθῶν, πᾶν τὸ αὐτὸ γενέσεως κάλυμμα περιτέμνουσα, καὶ πρὸς τὴν ἄνω ζωὴν ἐπανάγουσα). — Ueber *Basilius d. Gr.* vgl. *Klose* S. 67 ff.; über *Gregor* von Nyssa *Rupp* S. 232 ff. Vgl. auch *Cyrill* von Jerus. cat. XVII, c. 37, wo der Taufe nicht nur (negativ) Sündenvergebung, sondern auch (positiv) Erhöhung der Lebenskräfte ins Wunderbare zugeschrieben wird; cat. III, 3; XIX. XX. *Cyrill* von Alexandr. comm. in Joh. (Opp. T. IV, p. 147).

[2]) *August.* ep. 98, 2: Aqua exhibens forinsecus *sacramentum gratiæ* et spiritus operans intrinsecus *beneficium gratiæ*, solvens vinculum culpæ, reconcilians bonum naturæ, regenerans hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum. Die concupiscentia bleibt indessen auch in den Getauften zurück, obwohl ihre Schuld vergeben ist, de nupt. et concup. I, 18 (c. 25). — Kein Ungetaufter kann selig werden. Wollte man sich auf das Beispiel des Schächers berufen, der, obwohl nicht getauft, doch von Christo ins Paradies sei aufgenommen worden, so habe bei ihm wahrscheinlich die Bluttaufe die Wassertaufe ersetzt; auch könne er ja mit dem Wasser getauft worden sein, das aus Jesu Seite floss (!), wenn man nicht annehmen wolle, dass er vielleicht schon vorher getauft worden sei, de anima et ejus origine I, 11 (c. 9); II, 14 (c. 10); 16 (c. 12). Nach *Leo d. Gr.* vertritt das mit dem heil. Geist erfüllte Taufwasser für den Wiedergebornen den mit demselben Geiste erfüllten Schooss der Jungfrau, aus dem der unsündliche Erlöser hervorging, sermo 24, 3; 25, 5 (bei *Griesbach* p. 153).

[3]) So zählt *Gregor* von Nazianz zu den drei Taufen (Mosis, Johannis und Christi) noch die *vierte:* die durch das Märtyrerthum und durch Blut, wodurch auch Christus getauft wurde, und welche um so viel herrlicher ist, als die andern Arten, je weniger sie wieder durch Sün-

den befleckt wird. Ja (setzt er hinzu), ich weiss noch eine *fünfte:* die durch Thränen (τὸ τῶν δακρύων), aber sie ist noch schwerer, weil man jede Nacht sein Lager mit Thränen benetzen muss, orat. XXXIX, 17 p. 688. Aber .... «wie viel Thränen müssen wir darbringen, bis sie der Fluth des Taufbades gleichkommen!» orat. LX, 9 p. 696. *Ullmann* S. 459. 465. 480.

4) *Gregor* von Nazianz eifert im Allgemeinen in der angeführten 40. Rede gegen das Verschieben der Taufe, das theils in der Ehrerbietung gegen das Sacrament, theils aber auch in unsittlichen und verkehrten Richtungen, oder in lächerlichen Vorurtheilen seinen Grund hatte *). Vgl. *Ullmann* S. 466 ff. Rücksichtlich der Kindertaufe erklärte er sich (ebend. p. 713): «es sei besser, dass diese ohne Bewusstsein geheiligt werden, als dass sie unversiegelt und ungeweiht abscheiden» (ἢ ἀπελθεῖν ἀσφράγιστα καὶ ἀτέλεστα). Zum Beweis dafür dient die Beschneidung nach 8 Tagen, welche ein Vorbild der Taufe ist (vgl. die Ansicht des Fidus §. 72), ebenso das Bestreichen der Thürpfosten u. s. w. Gleichwohl meint Gregor, dass man bei gesunden Kindern das dritte Jahr abwarten könne, oder etwas darüber oder darunter, weil sie dann auch etwas von den Worten (μυστικόν τι) vernehmen oder aussprechen können, wenn sie es auch nicht vollkommen verständen, sondern es ihnen blos eingeprägt werde (τυπούμενα); doch urtheilte er mild in Beziehung auf die vor der Taufe gestorbenen Kinder, weil er wohl unterschied zwischen absichtlichem und unabsichtlichem Aufschub. Gleichwohl erkannte er jenen Kindern nicht die volle Seligkeit zu. Vgl. *Ullmann* a. a. O.

5) Dass *Gregor* die Taufe noch nicht in die innige Verbindung mit der Erbsünde brachte, wie Augustin, beweist der Ausspruch (orat. 40, bei *Ullmann* S. 476), dass die von den Kindern aus Unwissenheit begangenen Sünden ihnen des zarten Alters wegen noch nicht zugerechnet werden könnten. Vgl. *Chrysostomus* nach Julians Citat bei *Neander*, KG. II, 3 S. 1385: Hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, hæreditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint, — und die Meinungen des *Theodor* von Mopsvheste ebend. **). *Augustin* hatte an den Pelagianern nicht sowohl Gegner der Kindertaufe, als vielmehr nur das an ihnen zu bekämpfen, dass sie aus diesem Gebrauche nicht dieselben Consequenzen zogen, wie er. Auch die Pelagianer gaben zu, dass die Taufe geschehe in remissionem peccatorum, verstanden aber darunter die Vergebung der künftig zu begehenden Sünden. Im Uebrigen sprach

---

*) Vgl. u. a. *August.* confess. I, c. 11. Auch *Gregor* von Nyssa bestritt den Aufschub in einer besondern Rede πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα (Opp. T. II, p. 215), und desgleichen *Chrysostomus.* Vgl. *Neander,* Chrys. I, S. 6 u. 74—77. *A. F. Büsching*, de procrastinatione baptismi apud veteres ejusque causis. Halæ 1747. 4.

**) *Neander* führt die Differenz zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche rücksichtlich der Taufe zurück auf die verschiedene Auffassung der Erlösung in beiden Kirchen: dort mehr die positive, hier mehr die negative Seite.

sogar *Julian* das Anathem über die, welche die Kindertaufe nicht als nothwendig anerkennen wollten, opus imp. contra Jul. III, 149. «*Wenn gleich es den Pelagianern nach den Principien ihres Systems nahe liegen konnte, der Taufe, als äusserlicher Handlung, eine blos symbolische Bedeutung zuzuschreiben, so konnten sie doch in dieser, wie in vieler anderer Hinsicht, nicht dazu kommen, sich frei von der kirchlichen Ueberlieferung ihrer Zeit zu entwickeln, sondern sie suchten das in derselben Gegebene, so gut sie konnten, mit ihren auf einem ganz andern Wege entstandenen Principien zu vereinigen.*» *Neander*, KG. II, S. 1389.

[6]) Rücksichtlich der vor der Taufe gestorbenen Kinder äusserte sich *Pelagius* behutsam (quo non eant, scio; quo eant, nescio). *Ambros.* de Abrah. II, 11 hatte indessen schon gelehrt: Nemo ascendit in regnum cœlorum, nisi per sacramentum baptismatis..... *Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Utique nullum excipit, non infantem, non aliqua præventum necessitate. Habeant tamen illam opertam pœnarum immunitatem, nescio an habeant regni honorem. Vgl. *Wiggers* I, S. 422. Was den *Augustin* betrifft, so hatte er darüber erst mildere Ansichten gehabt, de libero arb. III, c. 23, in der Folge aber trieb ihn die Consequenz zu härtern Aeusserungen. Sein Gedankenzusammenhang ist der: Jeder Mensch wird in Sünden geboren, und hat sonach Vergebung nöthig. Diese erlangt er in der Taufe; Kinder werden durch sie von der *Erbsünde*, später Getaufte auch von den bisher begangenen wirklichen Sünden befreit (enchirid. ad Laurent. 43). Da die Taufe nun die einzige und nothwendige Bedingung zur Seligkeit ist (vgl. Note 2), so müssen nichtgetaufte Kinder verdammt sein (was mit der Prädestination zusammenstimmte). Indessen war auch Augustin geneigt, diese Verdammung als mitissima und tolerabilior zu fassen (ep. 186, 27 [c. 8]; de pecc. mer. I, 28 [c. 20]), ob er gleich die von der Synode zu Karthago 419 (Canon II) verdammte Lehre von einem Mittelzustand, in welchem sich die ungetauften Kinder befänden, nicht annehmen konnte, s. sermo 294: Hoc novum in ecclesia, prius inauditum est, esse salutem æternam præter regnum Dei. Im Uebrigen nahm, was die *getauften* Kinder betrifft, Augustin (seiner idealistischen Lehre von der Kirche gemäss) und mit ihm die katholische Kirche überhaupt an, diese vertrete (in den Pathen) die Stelle des Glaubens der Kinder. «*Seine Anschauungsweise war also ungefähr diese, dass, wie das Kind, ehe sein leibliches, selbstständiges Dasein sich ausbildet, von den natürlichen Lebenskräften der leiblichen Mutter getragen werde, so werde es vor der selbstständigen geistlichen Entwicklung zu eignem Bewusstsein in geistlicher Hinsicht getragen von den höhern Lebenskräften jener geistlichen Mutter, der Kirche; eine Idee, welche, wenn die sichtbare Kirche ihrem Ideal entspräche... eine gewisse Wahrheit haben würde.*» *Neander* S. 1394.

[7]) *Basilius* ep. can. I. erklärte die Taufe der Ketzer wenigstens dann für nichtig, wenn sie von der Taufformel abweiche, oder auch nur ihr einen andern Sinn unterlege; deshalb verwarf er die Taufe der Montanisten, weil sie unter dem Paraklet den Montan verständen. Die Schismatiker dagegen war er geneigt ohne Taufe aufzunehmen, und

erheilte im Allgemeinen (hierin milder als Cyprian) den Rath, sich nach der Sitte der einzelnen Kirchen zu richten. — *Gregor* von Nazianz verwarf die von *notorischen* Häretikern ausgegangene Taufe (τῶν προδήλως κατεγνωσμένων). Im Uebrigen machte er ihre Wirkung weder von der äussern kirchlichen, noch von der innern sittlichen Würdigkeit (ἀξιοπιστία) des Taufenden abhängig. (Bild von zwei Ringen, einem goldenen und einem von Erz, aber mit demselben königlichen Gepräge, orat. 40, bei *Ullmann* S. 473—475.)

[8]) De baptismo contra Donatistas lib. VII (in Opp. Ben. T. IX), wo besonders die Art merkwürdig ist, wie er Cyprian, von dem er abgeht, zu rechtfertigen sucht; s. die Stellen bei *Münscher, v. Cölln* S. 477. — Es wurde indessen die Restriction gemacht, dass die ausser der katholischen Kirche erhaltene Taufe zwar rechtskräftig sei, aber statt dem Getauften zum Heil zu gereichen, seine Schuld vermehre, wenn dieser nicht später in die kathol. Kirche eintrete. Damit wurde dann freilich «*die von der einen Seite in den Schatten gestellte Ausschliesslichkeit der kathol. Kirche nach einer andern Seite hin vollends auf die äusserste Spitze getrieben.*» *Rothe* a. a. O. S. 685. — Auch legte man den Uebergetretenen die Hand auf zum Zeichen der Weihe. Dies verlangt *Leo d. Gr.* ep. 159, 7; 166, 2; 167, 18 (*Griesbach* p. 155).

[9]) Gegen sie conc. Arel. 314, can. 8. — *Optat. Mil.* de schism. Donat. V, c. 3: Quid vobis (Donatistis) visum est, non post nos, sed post Trinitatem baptisma geminare? Cujus de sacramento non leve certamen innatum est, et dubitatur, an post Trinitatem in eadem Trinitate hoc iterum liceat facere. Vos dicitis: licet; nos dicimus: non licet. Inter licet vestrum et non licet nostrum natant et remigant animæ populorum.

[10]) Ueber das noch «*wenig Sichere*» der manichäischen Taufe s. *Baur*, manich. Religionssystem S. 273.

[11]) *Socrat.* V, 24 wirft den Eunomianern vor: ... τὸ βάπτισμα παρεχάραξαν· οὐ γὰρ εἰς τριάδα, ἀλλ' εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ βαπτίζουσι θάνατον. Wahrscheinlich vermieden sie die gewöhnliche Formel, deren sich Eunomius sonst wieder als Beweis bedient, dass der Geist der dritte sei, um einen bei den Ungelehrten möglichen Missverstand im orthodoxen Sinne zu verhüten. Vgl. *Klose*, Eunom. S. 32. *Rudelbach*, über die Sacramentsworte S. 25. Auch sollen nach Sozom. VI, 26 die Eunomianer alle die, welche zu ihrer Partei übertraten, von neuem getauft haben.

§. 138.

Abendmahl.

Marheineke (vgl. §. 73) p. 32—65. *K. Meyer* S. 18—38. *Ebrard* (vgl. §. 73) S. 278 ff.

Entsprechend der geheimnissvollen Verbindung der beiden Naturen Christi zu einer und derselben Person war die Vorstellung von einer mystischen Verbindung des

Leibes Christi mit dem Brot im Abendmahl und seines Blutes mit dem Wein [1]); wozu schon die vorige Periode die Einleitung getroffen hatte und wozu nun die weiter ausgebildete Terminologie und die den ursprünglich einfachen Ritus ins Magische einleitenden liturgischen Formeln das Ihrige beitrugen [2]). Die *Consubstantialität* des Leibes und Blutes Christi und der dargebotenen sinnlichen Elemente bildet sonach die herrschende Ansicht dieser Periode sowohl in der griechischen *(Cyrill* und *Chrysostomus)*, als in der lateinischen Kirche *(Hilarius, Ambrosius)*, obwohl auch schon von einer förmlichen *Verwandlung* des einen in das andere die Rede ist [3]). Während der nüchternere *Theodoret* am klarsten auf die symbolische Bedeutung hinwies, die sich auch noch bei andern Vätern neben der realistischen Auffassungsweise findet [4]), suchte *Augustin* die tiefere mystische Beziehung mit der sinnbildlichen Deutung zu vereinigen [5]), und setzte sich überdies der abergläubischen Verehrung des Sacraments, wozu in dieser Zeit grosse Neigung war [6]), mit Entschiedenheit entgegen [7]). Der römische Bischof *Gelasius* erklärte sich noch deutlich gegen eine eigentliche Verwandlung [8]), während bei *Gregor d. Gr.* die Idee von einem täglich sich wiederholenden Opfer schon offen hervortritt [9]).

[1]) In den verschiedenen Ansichten vom Abendmahl wiederholt sich gleichsam der Streit über die Naturen in Christo, doch so, dass, was dort die menschliche Natur heisst, hier das irdische Element (das Brot), und was dort die göttliche Natur, hier der Leib Christi ist, der sonst zur menschlichen Natur gerechnet wurde. — Die eigentliche Verwandlungslehre (der spätern römischen Kirche), bei welcher die Elemente zur blossen Sinnestäuschung herabsinken, ist *doketisch,* die rein äusserlich-symbolische Fassung als Ceremonie (später die socinianische Vorstellung) ist *ebionitisch*, die reflectirende Trennung zwischen Bild und Sache (die reformirte Ansicht) hat Verwandtschaft mit dem *Nestorianismus* (besonders die schärfere zwingli'sche Trennung), während die Consubstantialität, wie sie in dieser Periode vorherrscht und nachmals der Hauptsache nach von Luthern wieder aufgegriffen wurde, an die orthodoxe chalcedonische Lehre erinnern könnte, die beides

(Irdisches und Himmlisches) festzuhalten suchte, wenn sie nicht noch eher dem *Eutychianismus* und *Monophysitismus* gleichkommt, in welchen ja auch die orthodoxe Christologie zuletzt wieder umschlug. Wie dort, so waren auch hier die Vermittlungsversuche der Deutung ins Häretische auf die eine oder andere Seite hin ausgesetzt (so die calvinische Ansicht).

[2]) Ueber Benennungen wie λατρεία ἀναίμακτος, θυσία τοῦ ἱλασμοῦ (*Cyrill.* myst. V), ἱερουργία, μετάληψις τῶν ἁγιασμάτων, ἁγία τράπεζα, ἐφόδιον (bei Krankencommunionen), sowie über die üblichen Consecrationsformeln vgl. *Suicer* unter diesen Worten; *Touttée* in diss. ad Cyr. Hier. 3, p. CCXXXIII sqq. *Marheineke* a. a. O. p. 33 sqq. *Augusti* Archäol. Bd. VIII, S. 32 ff.

[3]) *Cyrill* von Jerusalem bringt cat. XXII, §. 6 die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana mit der μεταβολὴ der Elemente in eine solche Verbindung, dass man dabei Mühe hat, an etwas anderes zu denken, als an eine *wirkliche* und totale Verwandlung, da er hinzusetzt: Εἰ γὰρ καὶ ἡ αἴσθησίς σοι τοῦτο ὑποβάλλει, ἀλλὰ ἡ πίστις σε βεβαιούτω· μὴ ἀπὸ τῆς γεύσεως κρίνῃς τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' ἀπὸ τῆς πίστεως πληροφοροῦ ἀνενδοιάστως, σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ καταξιωθείς — obgleich er dann wieder §. 3 sagt: Ἐν τύπῳ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ αἷμα u. s. w. Da er indessen cat. XXI, 3 von einer ähnlichen Verwandlung des Salböls spricht, ohne dabei an eine eigentliche metaphysische Verwandlung der Substanz des Oels in die Substanz des heil. Geistes zu denken, so lässt sich (jedoch nicht mit voller Sicherheit) vermuthen, dass auch dort nur in rhetorischer Uebertreibung eine Verwandlung des Niedern in das Höhere behauptet werden soll. Vgl. *Neander* a. a. O. S. 1396. Jedenfalls denkt sich Cyrill eine reale Verbindung des Communicanten mit Christus (σύσσωμοι καὶ σύναιμοι Χριστοῦ χριστοφόροι γινόμεθα), und indem Christi Leib und Blut in unsere Glieder übergeht, werden wir seiner Natur theilhaft u. s. w. cat. XXIII, vgl. *Ebrard* S. 278 und die dort weiter angeführten Stellen. — *Gregor* von Nyssa stellt die physische Erhaltung des Menschen durch physische Nahrungsmittel in Parallele mit der geistig-leiblichen Consistenz, welche der Genuss des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl uns gewährt. Es ist das wirksame Gegengift gegen die durch die Sünde bewirkte Sterblichkeit. Vgl. die Stellen aus cat. 37 bei *Münscher, von Cölln* I, S. 499. 500. *Rupp* S. 238 ff. Auch Gregor spricht von einem μεταποιεῖσθαι, μετατίθεσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι τῆς φύσεως τῶν φαινομένων in ähnlichem Sinne wie Cyrill. Vgl. *Rupp* S. 240. Anm. und *Neander* S. 1397. 1398. — *Chrysostomus* betrachtet die Einsetzung des Abendmahls als Beweis der grössten Liebe des Erlösers zu den Menschen, indem er sich ihnen nicht nur zu sehen, sondern auch zu geniessen und zu berühren gab, hom. 45 in Joh. (Opp. T. VIII, p. 292). Auch er lehrt eine *reale* Verbindung mit Christus: Ἀναφύρει ἑαυτὸν ἡμῖν, καὶ οὐ τῇ πίστει μόνον, ἀλλ' αὐτῷ τῷ πράγματι σῶμα ἡμᾶς αὐτοῦ κατασκευάζει, hom. 83 in Matth. (Opp. T. VII, p. 859), vgl. hom. 24 in ep. ad Cor. (Opp. T. IX, p. 257) und andere Stellen bei *Marheineke* p. 44. Gleichwohl lehrt die Art, wie Chrysost. von dem Verhältniss des Geistigen (νοητόν) zu dem Sinnlichen

(αἰσθητόν) spricht, und die Vergleichung mit der Taufe, an eine eigentliche Verwandlung zu denken. «Wären wir unkörperlich, so würde uns Christus auch unkörperliche Dinge (ἀσώματα) zu geniessen geben; da nun aber die Seele an den Körper gebunden ist, reicht uns Gott ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά.» Vgl. die obige Stelle zu Matth. bei *Münscher, v. Cölln* S. 502. *Ebrard* S. 284 ff. — *Hilarius* de trin. VIII, 13 sagt von Christo: Naturam carnis suæ ad naturam æternitatis sub sacramento nobis communicandæ carnis admiscuit, was Irenæus ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν nennt. *Ambrosius* (de initiandis mysteriis c. 8 und 9) sieht nach Joh. 6, 54 in dem Abendmahl das lebendige Himmelsbrot, welches Christus selber ist. Wenn schon (im A. Test.) menschliche Segnungen der Propheten die natürlichen Elemente verwandelt haben, wie vielmehr das Sacrament? Quodsi tantum valuit sermo Eliæ, ut ignem de cœlo promeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? Durch das Wort (Christum) sind alle Dinge geschaffen: wem die Schöpfung möglich, dem ist auch die Verwandlung (mutatio) kein zu hohes Wunder. Der Leib, der wunderbar von der Maria geboren wurde, ist zugleich der sacramentliche Leib. Und doch heisst es wieder (im Widerspruch mit der Annahme einer wirklichen Verwandlung): Ante benedictionem verborum cœlestium species nominatur, post consecrationem corpus Christi *significatur*, und vom Weine: Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem *sanguis nuncupatur*. (Doch sind die kritischen Zweifel gegen dieses Buch nicht zu vergessen.) Seine Meinung kommt der des Cyrill am nächsten, vgl. *Ebrard* S. 306 ff.

[4]) Schon die obigen Stellen zeigen, dass die symbolische Auffassung neben der realistischen herging, oder vielmehr beide in einander überflossen, ohne dass die Reflexion Bild und Sache aus einander hielt; doch befindet sich bereits bei *Euseb* von Cäsarea eine aus der origenistischen Denkweise hervorgegangene Auseinanderhaltung des Bildlichen und Thatsächlichen, demonstr. evang. I, 10 und theol. eccl. III, 12. *Neander* S. 1403. Auch *Athanasius* versuchte eine geistige Deutung von dem Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi, ep. IV ad Serap. (bei *Neander* S. 1399). *Gregor* von Nazianz nannte Brot und Wein Zeichen und Typen (ἀντίτυπα) *) der grossen Geheimnisse, orat. XVII, 12 p. 325 (*Ullmann* S. 484), — und wenn das von *Neander* S. 1397 angeführte Bruchstück aus einem Briefe des *Chrysostomus* an den Mönch Cæsarius ächt wäre, was jedoch dieser Gelehrte bezweifelt, so würde auch bei ihm (s. die Stelle bei *Meyer* S. 28), wie bei seinem Schüler *Nilus*, eine bestimmtere und bewusste Scheidung zwischen Bild und Sache hervortreten. Letzterer nämlich lib. I, ep. 44 (b. *Neander* a. a. O.) vergleicht das Brot nach der Consecration einem Papier, das, nachdem es die kaiserliche Consecration erhalten, eine *Sacra* genannt wird. Die Scheidung, welche *Theodoret* zwischen Bild und Sache vollzog, hing bei ihm genau mit der ähnlichen Scheidung zusammen zwischen den Naturen in Christo (vgl. Note 1), dial. II (Opp. IV, p. 126):

*) Vgl. *Suicer*, thesaur. T. I, p. 383 sq. und *Ullmann* a. a. O. gegen die Deutung des Elias Cretensis.

Οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως. Μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας, καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτὰ, οἷα καὶ πρότερον ἦν. Νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο, καὶ πιστεύεται καὶ προσκυνεῖται, ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται. Παράδες τοίνυν τῷ ἀρχετύπῳ τὴν εἰκόνα καὶ ὄψει τὴν ὁμοιότητα. Χρὴ γὰρ ἐοικέναι τῇ ἀληθείᾳ τὸν τύπον. Ebenso wird von ihm die μεταβολὴ τῇ χάριτι der μ. τῆς φύσεως entgegengesetzt, dial. I, p. 26.

[5]) Schon in der Erklärung der Einsetzungsworte erinnert *Augustin* an das Bildliche derselben, contra Adamant. c. 12, 3. Auch der Ausdruck Joh. 6 enthält nach ihm ein kühnes Bild, contra advers. leg. et prophetar. II, c. 9. (Die Polemik der Manichäer führte ihn dahin, die bildliche Redeweise des A. Test. mit ähnlichen Beispielen aus dem Neuen zu rechtfertigen.) Ja er setzt eben das Charakteristische des Sacraments darein, dass es Bildliches enthalte, ep. 98, 9: Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Das Sacrament ist secundum quendam modum der Leib Christi, mithin nicht absolut, und der Genuss desselben eine communicatio corporis et sanguinis ipsius (ep. 54, 1), vgl. de doctr. chr. III, 9. 10. 16. An letzterer Stelle nennt er das Essen des Leibes Christi im capernaitischen Sinne (Joh. 6, 33) geradezu facinus vel flagitium, und fährt dann fort: Figura est ergo, præcipiens passioni Dominicæ communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit, vgl. de civ. Dei XXI, c. 25. Rücksichtlich des Leibes Christi sagt er ep. 146: Ego Domini corpus ita in cœlo esse credo, ut erat in terra, quando ascendit in cœlum, vgl.. *Marheineke* p. 56 sqq. *Neander* a. a. O. S. 1400. *Ebrard* S. 309 ff. — Ueber den Zusammenhang der augustinischen Vorstellungen vom Abendmahl mit denen von der Taufe s. *Wiggers* II, S. 146, und mit denen vom Sacrament überhaupt vgl. oben §. 137, Note 2.

[6]) So glaubte selbst *Gregor* von Nazianz an die magischen Wirkungen des Abendmahls, orat. VIII, 17. 18 p. 228 sq. und ep. 240. *Ullmann* S. 483 f. — Ueber die besonders in der lateinischen Kirche übliche Kindercommunion s. die Archäologie.

[7]) *Augustin* de trin. III, 10: Possunt habere honorem tamquam religiosa, sed non stuporem tamquam mira. De doctr. christ. III, 9 nennt er die neutestamentlichen Sacramente (im Gegensatz gegen die alttestamentlichen Ceremonien) factu facillima, intellectu augustissima, observatione castissima, die man aber nicht carnali servitute, sondern spiritali libertate verehren müsse. Es ist ihm eine servilis infirmitas, das Zeichen für die Sache zu nehmen.

[8]) *Gelasius* de duab. natur. in Christo, bibl. max. PP. T. VIII p. 703 (bei *Meyer* S. 34. *Münscher, v. Cölln* S. 504): Certe sacramenta, quæ sumimus, corporis et sanguinis Christi, divina res est, propter quod et per eadem divinæ efficimur participes naturæ *et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini.* Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis

ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus, ut sicut in hanc, scilicet in divinam transeant, Sancto Spiritu perficiente, substantiam, *permanente tamen in suæ proprietate naturæ,* sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repræsentant.

[9]) Die Opferidee findet sich, nach dem Vorgange Cyprians, bei den meisten Vätern dieser Zeit gleichfalls ausgesprochen. So von *Gregor* von Naz. (orat. II, 95 p. 56; *Ullmann* S. 483) und *Basilius d. Gr.* (ep. 93), doch ohne nähere Bestimmung (*Klose* S. 72); ebenso von *Leo d. Gr.* (sermo LXVI, 2; CLVI, 5), vgl. *Perthel* S. 218. Anm. (gegen *Griesbach,* der es nur tropisch fasst). Am deutlichsten aber spricht *Gregor d. Gr.* (mor. lib. XXII, 26) von einem *quotidianum immolationis sacrificium,* und bringt es schon in Verbindung mit den Seelenmessen, vgl. *Lau* S. 484 ff. und die dort angeführten Stellen.

5. Die letzten Dinge.

§. 139.

Chiliasmus. Reich Christi.

Gleich nach dem Tode des Origenes wurde der Kampf, den schon dieser Kirchenlehrer gegen die Chiliasten geführt hatte, auf eine zu seinen Gunsten sich entscheidende Weise geschlichtet, indem es seinem Schüler *Dionys* von Alexandrien gelang, die am Buchstaben hangende, anti-allegoristische Partei des ägyptischen Bischofs *Nepos,* an deren Spitze nach des letztern Tode der Landpresbyter *Korakion* stand, mehr durch Milde als Gewalt zum Schweigen zu bringen [1]), von wo an der Chiliasmus im Morgenlande nur noch hier und da seine Anhänger fand [2]). Im Abendlande hatten die chiliastischen Hoffnungen noch eine Stütze an *Lactantius* [3]); aber *Augustin,* der sich selbst früher ähnlichen Hoffnungen hingegeben hatte, verwarf dieselben nun entschieden [4]). Uebrigens lag es mit in der Natur der Dinge, dass, nachdem einmal das Christenthum Staatsreligion geworden war und auf Erden sich eine blei-

bende Wohnung gegründet hatte, es sich auch sofort eine längere irdische Dauer verhiess, so dass zugleich die Erwartung der sichtbaren Wiederkunft Christi und des Weltunterganges unwillkürlich weiter hinaus geschoben wurde und nur vorübergehend bei ausserordentlichen Zeiterschütterungen wieder auftauchte. — Eine merkwürdige Parallele aber zum Chiliasmus bildet die Ansicht des *Marcell*, nach welcher auch das *himmlische* Reich Christi (nach 1 Cor. 15, 25) dereinst ein Ende nehmen sollte [5]).

[1]) Ueber des Nepos Schrift (255) ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν, und die des Dionys περὶ ἐπαγγελιῶν, sowie über den ganzen Streit vgl. Euseb VII, 24. Gennadius de dogm. eccles. c. 55. *Mosh.* comment. p. 720—728. *Neander*, KG. I, 3 S. 1094. Korakion widerrief auf einer von Dionys veranstalteten Disputation.

[2]) Der (theilweise) Gegner des Origenes, *Methodius*, trug in seinem dem platonischen Symposium nachgebildeten Gastmahl von den zehn Jungfrauen (Gespräch von der Keuschheit) chiliastische Meinungen vor, orat. IX, §. 5 (in *Combefisii* auctuar. noviss. bibl. PP. græc. P. I, p. 109). *Neander*, KG. I, 3 S. 1233. Und nach Epiph. hær. 72, p. 1031 (vgl. Hieron. in Jes. lib. XVIII) war auch *Apollinaris* Chiliast, indem er der Schrift des Dionys wieder eine andere in 2 Büchern entgegensetzte, die seiner Zeit viele Anhänger fand: Quem non solum (sagt Hieron. a. a. O.) suæ sectæ homines, sed nostrorum in hac parte duntaxat plurima sequitur multitudo. Ueber den Chiliasmus des mesopotamischen Abtes *Bar Sudaili* zu Edessa gegen Ende des 5. Jahrhunderts s. *Neander* II, 3 S. 1181.

[3]) Inst. VII, 14—26. Cap. 14: Sicut Deus sex dies in tantis rebus fabricandis laboravit, ita et religio ejus et veritas in his sex millibus annorum laboret necesse est, malitia prævalente ac dominante. Et rursus, quoniam perfectis operibus requievit die septimo eumque benedixit, necesse est, ut in fine sexti millesimi anni malitia omnis aboleatur e terra et regnet per annos mille justitia, sitque tranquillitas et requies a laboribus, quos mundus jam diu perfert. Hierauf folgt die ausführliche Schilderung der dem tausendjährigen Reiche vorangehenden politischen, kosmischen und sittlich-religiösen Zustände, mit Berufung auf die Sibyllen und den Hystaspes. Vgl. *Corrodi* II, S. 410. 423. 441. 455.

[4]) Sermo 159 (Opp. T. V, p. 1060) vgl. mit de civ. Dei XX, 7: .... Quæ opinio esset utcunque tolerabilis, si aliquæ deliciæ spiritales in illo sabbato adfuturæ sanctis per Domini præsentiam crederentur. *Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando.* Sed cum eos, qui tunc resurrexerint, dicant immoderatissimis carnalibus epulis vacaturos, in quibus cibus sit tantus ac potus, ut non solum nullam modestiam te-

neant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant: nullo modo ista possunt, nisi a carnalibus credi. Hi autem, qui spiritales sunt, istos ista credentes χιλιαστὰς appellant græco vocabulo, quos verbum e verbo exprimentes nos possumus Milliarios nuncupare. Erklärung der apokalyptischen Stelle in den folgg. Capp.

[5]) Vgl. die §. 92, Note 6 angeführten Schriften über *Marcell; Klose* S. 42 ff. und die dort angeführten Stellen; *Cyrill* von Jerus. cat. XV, 27 (14 *Milles*), der diese Meinung aus den Worten des Engels Luc. 1, 33 und der Propheten (Dan. 7, 13. 14 u. s. w.) bestreitet, von der Stelle 1 Cor. 15, 25 aber die Erklärung giebt, dass das ἄχρις den terminus ad quem *mit* einschliesse. — Ob *Photin* Marcells Ansicht auch hierin getheilt? s. *Klose* S. 82, der es bezweifelt.

§. 140.

Auferstehung der Körper.

Die aus der Apokalypse geschöpfte Vorstellung von einer doppelten Auferstehung, die wir noch bei *Lactanz* finden [1]), wurde mit dem Chiliasmus aufgegeben [2]). Seit *Methodius* die idealistische Auferstehungslehre des Origenes zurückgewiesen [3]), fand dieselbe gleichwohl bei einigen Kirchenlehrern des Morgenlandes Anklang [4]), bis in den origenistischen Streitigkeiten durch die eifernde Partei der Antiorigenisten die Meinung den Sieg erhielt, dass nach allen Beziehungen hin eben derselbe Leib wieder auferstehe, der in diesem Leben der Seele zum Organ gedient habe, was *Hieronymus* bis auf die äusserste Spitze der Haare und Zähne hinaustrieb [5]). Aber auch *Augustin*, der sich in diesem Lehrstücke früher mehr an die platonisch-alexandrinische Denkweise angelehnt hatte, zog später eine substantiellere Ansicht vor, so sehr er sich auch Mühe gab, sie von grobmateriellen Zuthaten freizuhalten [6]). Spätere Bestimmungen betreffen mehr Unwesentliches [7]).

[1]) Inst. VII, 20: Nec tamen universi tunc (beim Eintritt des tausendjährigen Reichs) a Deo judicabuntur, sed ii tantum, qui sunt in Dei religione versati. Vgl. c. 26: ... Eodem tempore (beim Weltende nach dem tausendjähr. Reich) fiet secunda illa et publica omnium resurrectio, in qua excitabuntur injusti ad cruciatus sempiternos.

[2]) *Augustin* de civ. Dei XX, 7: De his duabus resurrectionibus Joannes... eo modo locutus est, ut earum prima a quibusdam nostris non intellecta, insuper etiam in quasdam ridiculas fabulas verteretur. Vgl. Epiph. ancor. §. 97, p. 99. Gennad. l. l. c. 6 et 25.

[3]) Περὶ ἀναστάσεως λόγος. Phot. bibl. cod. 234. *Rössler* I, S. 297. Vgl. Epiph. hær. 64, 12—62.

[4]) An die origenistische Ansicht schlossen sich noch die beiden *Gregore* und zum Theil auch *Basilius d. Gr.* an. Gründet doch der Nazianzener (orat. II, 17 p. 20 u. an andern Stellen) den Glauben an Unsterblichkeit hauptsächlich darauf, dass der Mensch, als Geist betrachtet, göttlichen Geschlechts, mithin ewiger Natur sei. Der Körper, der stirbt, ist ihm das Vergängliche, die Seele aber der Hauch des Allmächtigen, und die Befreiung von den Fesseln des Körpers das Wesentliche der einstigen Seligkeit, s. *Ullmann* S. 501. 502. Aehnliches der Nyssener de anima et resurrectione (Opp. T. III, p. 181 [247]), s. *Rupp* S. 187 ff. und *Münscher*, Handb. IV, S. 439. Beide Gregore verglichen unter anderm den Körper (origenistisch) den Röcken von Thierfellen, welche den Menschen nach dem Sündenfalle angezogen wurden. Ueber *Basilius'* schwankende Ansicht (hom. VIII in hexaëmeron p. 78 und in famem p. 72) s. *Klose* S. 77. Auch trug *Titus* von Bostra (fragm. in Jo. Damasceni parallelis sacris; Opp. T. II, p. 763) eine verfeinerte Auferstehungslehre vor. *Chrysostomus* dringt zwar auf Identität des Leibes, hom. X in 2. ep. ad Cor. (Opp. T. IX, p. 603), geht aber nicht über die paulin. Vorstellung hinaus, und urgirt namentlich den Unterschied des jetzigen und des künftigen Leibes: Σὺ δέ μοι σκόπει, πῶς διὰ τῶν ὀνομάτων δείκνυσι (ὁ Ἀπ.) τὴν ὑπεροχὴν τῶν μελλόντων πρὸς τὰ παρόντα· εἰπὼν γὰρ ἐπίγειον (2 Cor. 5, 1) ἀντέθηκε τὴν οὐρανίαν κτλ. Auch der christliche Philosoph *Synesius* aus Cyrene gestand freimüthig, dass er die Meinungen des grossen Haufens über diesen Lehrpunkt nicht annehmen könne, was Einige dahin verstanden, als ob er die Auferstehung überhaupt geleugnet hätte. Vgl. Evagr. hist. eccl. I, 15 und ep. 105 ad Euoptium fratrem bei *Vales.* zu d. St.

[5]) Die Repräsentanten der eifernden Partei sind *Epiphanius*, *Theophilus* von Alexandrien, und *Hieronymus*. Die beiden letztern hatten erst selbst früher den freiern Ansichten gehuldigt, und auch nachher trug Theophilus kein Bedenken, den *Synesius* zum Bischof von Ptolemais zu weihen, s. *Münscher*, Handb. IV, S. 442*). Der Eifer richtete sich aber besonders gegen *Johann* von Jerusalem und *Rufin*, und obwohl letzterer (in der expos. symb. ap.) die Auferstehung *hujus* carnis behauptete, so gab sich *Hieronymus* doch nicht damit zufrieden (apol. contra Rufin. lib. IV; Opp. T. II, p. 145), und noch weniger musste ihm die Vorsicht gefallen, womit Johann (exegetisch richtig) zwischen Fleisch und Körper unterschied, weshalb er denn (adv. errores Joann. Hier. ad Pammach.; Opp. T. II, p. 118 sq.), gestützt besonders auf Hiob 19, 26, folgende bestimmte Erklärungen abgiebt: Caro est proprie, quæ

*) Er wollte nur unter der Bedingung, seine freie Meinung behalten zu dürfen, das Bisthum annehmen.

sanguine, venis, ossibus nervisque constringitur.... Certe ubi pellis et caro, ubi ossa et nervi et sanguis et venæ, ibi carnis structura, ibi sexus proprietas.... Videbo autem in ista carne, quæ me nunc cruciat, quæ nunc præ dolore distillat. Idcirco Deum in carne conspiciam, quia omnes infirmitates meas sanavit. Daher weiter von den auferstandenen Körpern: Habent dentes, ventrem, genitalia et tamen nec cibis nec uxoribus indigent. Dass wir Zähne haben werden, schliesst er aus dem stridor dentium der Verdammten; das Wiedererhalten der Haare beruht auf der Stelle: Capilli capitis vestri numerati sunt. Alles aber gründet er zuletzt auf die Identität mit dem Leibe Christi. In der Stelle 1 Cor. 15, 50 urgirt er das *possidere* regnum Dei, das er von der resurrectio unterscheidet. Vgl. *Prudentius* (apotheos. 1063 sqq.):

Nosco meum in Christo corpus resurgere. Quid me
Desperare jubes? Veniam, quibus ille revenit
Calcata de morte viis. Quod credimus, hoc est:
Et totus veniam, nec enim minor aut alius quam
Nunc sum restituar. Vultus, vigor et color idem,
Qui modo vivit, erit. *Nec me vel dente vel ungue*
Fraudatum revomet patefacti fossa sepulcri.

b) Die freiere Ansicht trug *Augustin* vor de fide et symb. c. 10: Tempore immutationis angelicæ non jam caro erit et sanguis, sed tantum corpus — in cœlestibus nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quæ appellat Ap. spiritalia, nonnulli autem vocant ætheria; wogegen aber retractt. p. 17. Die ganze Entwicklung der Lehre: enchirid. ad Laur. 84—92 und de civ. Dei XXII, c. 11—21: Erit ergo spiritui subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus, sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro. Im Allgemeinen ad Laur. c. 88 sq.: Non perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro, sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, in quamcunque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcunque animalium etiam hominum cedat carnemque mutetur, illi animæ humanæ puncto temporis redit, quæ illam primitus, ut homo fieret, cresceret, viveret, animavit; indessen doch mit einiger Beschränkung: Ipsa itaque terrena materies, quæ discedente anima fit cadaver, non ita resurrectione reparabitur, ut ea, quæ dilabuntur et in alias atque alias aliarum rerum species formasque vertuntur (quamvis ad corpus redeant, unde lapsa sunt), ad easdem quoque corporis partes, ubi fuerunt, redire necesse sit (was besonders bei den Haaren und Nägeln nicht anginge).... Sed quemadmodum, si statua cujuslibet solubilis metalli aut igne liquesceret, aut contereretur in pulverem, aut confunderetur in massam, et eam vellet artifex ex illius materiæ quantitate reparare, nihil interesset ad ejus integritatem, quæ particula materiæ cui membro statuæ redderetur, dum tamen totum, ex quo constituta fuerat, restituta resumeret: ita Deus mirabiliter atque ineffabiliter artifex de toto, quo caro nostra constiterat, eam mirabili et ineffabili celeritate restituet. Nec aliquid attinebit ad ejus reintegrationem, utrum capilli ad capillos redeant et ungues ad ungues, an quicquid eorum perierat,

mutetur in carnem et in partes alius corporis revocetur, curante artificis providentia, ne quid indecens fiat. Eben so wenig ist nöthig, dass die Verschiedenheit der Grösse und des Umfangs der Körper im andern Leben fortdaure, sondern alles wird auf das Maass des göttlichen Ebenbildes zurückgeführt werden. Cap. 90: Resurgent igitur Sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere, difficultate etc. Alle werden die Gestalt des reifern Alters haben. Das dreissigste Jahr (Lebensalter Christi) ist dabei das Normaljahr, de civ. Dei l. l. c. 12. Besondere Bestimmungen wegen der Kinder de civ. Dei l. l. c. 14; der Geschlechtsverschiedenheit c. 17; der zu früh Gebornen und der Missgeburten ib. c. 13 und ad Laur. 85. 87. Uebrigens: Si quis in eo corporis modo, in quo defunctus est, resurrecturum unumquemque contendit, non est cum illo laboriosa contradictione pugnandum, de civ. Dei l. l. c. 16. Aehnliche Ansichten *Gregors d. Gr.* bei *Lau* S. 510 ff.

[7]) Nachdem einmal die origenistische Meinung durch Synodalbeschluss (bei *Mansi* IX, p. 399 u. 516) verurtheilt worden war, konnten auf der engen Basis der Orthodoxie nur noch geringere Modificationen sich ausbilden: dahin gehört der Streit zwischen dem griechischen Patriarchen *Eutychius*, welcher behauptete, dass der Körper der Auferstandenen impalpabilis sei, und dem römischen Bischof *Gregor d. Gr.*, der solches widerstritt (Greg. M. moral. in Iobum lib. XIV, c. 29. *Münscher* IV, S. 449. *Lau* S. 29 u. 513); sowie der zwischen den monophysitischen Philoponiten und Kononiten, ob die Auferstehung als eine neue Schöpfung der Materie oder nur als Umbildung der Form zu fassen sei? Vgl. Timoth. de recept. hæret. in *Cotelerii* monum. eccl. græcæ T. III, p. 413 sqq. *Walch*, Historie der Ketzereien Th. 8, S. 762 ff. *Münscher* IV, S. 450 f.

§. 141.

Weltgericht. Weltbrand. Reinigungsfeuer.

Höpfner, de origine dogmatis de purgatorio, Halæ 1792.

Die Vorstellungen vom jüngsten Gerichte im Allgemeinen ruhten fortwährend auf dem biblischen Grundgemälde, das die Phantasie der Zeit noch weiter übermalte und mit Vor- und Hintergründen ausschmückte [1]). Die Vorstellung aber, dass mit dem Weltgericht ein allgemeiner Brand eintreten und durch diesen die Welt untergehen werde, und dem schon die frühere Zeit eine reinigende Kraft zugeschrieben hatte [2]), erhielt durch *Augustin* zunächst *die* Wendung, dass man das reini-

gende Feuer (ignis purgatorius) in den Hades verlegte, in welchem die Seelen bis zu ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper sich befinden [3]). Dadurch, und durch die weitern Zuthaten von Seiten anderer Lehrer, namentlich des *Cæsarius* von Arles [4]) und *Gregors d. Gr.* [5]), wurde die bestimmtere Lehre vom Fegfeuer eingeleitet, die später, mit der Idee der Messe in Verbindung gesetzt, die Hierarchie und ihre Zwecke befördern und die evangelische Heilsordnung verwirren half.

[1]) Dem Ende der Welt gehen Zeichen voraus an Sonne, Mond und Sternen, die Sonne wandelt sich in Blut, des Mondes Glanz erlischt u. s. w. Vgl. *Basilius M.* hom. 6 in hexaëm. p. 54 (al. 63). *Lactanz* VII, 19 sqq. c. 25 (mit Rücksicht auf die Sibylle). Kurze Schilderungen des Gerichts bei *Gregor* von Naz. orat. XVI, 9 p. 305 sqq.; XIX, 15 p. 373. — Nach *Basilius* moral. regula 68, 2 ist die Erscheinung des Herrn eine plötzliche, die Sterne fallen vom Himmel u. s. w.; doch muss man sich diese Erscheinung nicht denken als eine τοπικὴ ἢ σαρκική, sondern ἐν δόξῃ τοῦ πατρὸς κατὰ πάσης τῆς οἰκουμένης ἀθρόως, s. *Klose* S. 74. Vgl. hom. in Psalm. 33, p. 184 (al. 193. 194); ep. 46. — Nach *Cyrill* von Jerusalem wird die Erscheinung des Herrn durch ein Kreuz verkündet, cat. XV, 22; vgl. die ganze Schilderung 19—33. Statt blos bildlicher Schilderungen, wie die griechischen Rhetoren sie liebten, versuchte *Augustin* schon mehr eine dogmatische Verständigung über das im Bilde gegebene Thatsächliche *), indem er die Lehre von der Vergeltung in Uebereinstimmung zu bringen sucht mit seiner Lehre von der Prädestination, de civ. Dei XX, 1: Quod ergo in confessione ac professione tenet omnis ecclesia Dei veri, Christum de cœlo esse venturum ad vivos ac mortuos judicandos, hunc divini judicii ultimum diem dicimus, i. e. novissimum tempus. Nam per quot dies hoc judicium tendatur, incertum est: sed scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore, nemo, qui illas litteras quamlibet negligenter legerit, nescit. Ideo autem cum diem judicii dicimus, addimus ultimum vel novissimum, quia et nunc judicat et ab humani generis initio judicavit, dimittens de paradiso et a ligno vitæ separans primos homines peccati magni perpetratores; imo etiam quando angelis peccantibus non pepercit, quorum princeps homines a se ipso subversus invidendo subvertit, procul dubio judicavit. Nec sine illius alto justoque judicio et in hoc aërio cœlo et in terris, et dæmonum et hominum miserrima vita est erroribus ærumnisque plenissima. Verum etsi nemo peccasset, non sine bono rectoque judicio universam rationalem creaturam perseverantissime sibi Domino suo hærentem in æterna bea-

*) Auf den Wechsel der biblischen Bilder, die sich schwer zu *einer* Vorstellung verbinden lassen, macht er aufmerksam de gestis Pel. c. 4, §. 11.

titudine retineret. Judicat etiam non solum universaliter de genere dæmonum atque hominum, ut miseri sint propter primorum meritum peccatorum: sed etiam de singulorum operibus propriis, quæ gerunt arbitrio voluntatis etc. — Ueber den Vorgang des Gerichts selbst vgl. ibid. c. 14.

[2]) Vgl. §. 77. Diese Vorstellung vom reinigenden Feuer findet sich u. a. bei *Gregor* von Nazianz entschieden ausgesprochen, orat. XXXIX, 19 p. 690 (*Ullmann* S. 504), weniger bestimmt orat. XL, 36 p. 730 (*Ullm.* S. 505). — Aus dem allgemeinen Ausdruck πυρὶ καθαιρομένη bei *Gregor* von Nyssa, de iis, qui præmature abripiuntur (Opp. III, p. 322), haben katholische Erklärer allzuviel zu Gunsten ihrer Ansicht geschlossen, s. *Schröckh,* KG. XIV, S. 135. Nach *Basilius d. Gr.* hom. 3 in hexaëmeron p. 27 (32) ist das Feuer, wodurch die Welt untergeht, schon bei der Schöpfung in dieselbe gelegt, ihm aber die nöthige Quantität Wasser auf so lange entgegengesetzt worden, bis dieses endlich aufgezehrt sein wird. *Klose* S. 73.

[3]) *Augustin* theilt mit den übrigen Lehrern die Ansicht von dem Weltbrande überhaupt, de civ. Dei XX, 18, wo er sich zugleich die Frage zu beantworten sucht, wo sich während des Brandes die Gerechten befinden? Possumus respondere, futuros eos esse in superioribus partibus, quo ita non adscendet flamma illius incendii, quemadmodum nec unda diluvii. Talia quippe illis inerunt corpora, ut illic sint, ubi esse voluerint. Sed nec ignem conflagrationis illius pertimescent immortales atque incorruptibiles facti: sicut virorum trium corruptibilia corpora atque mortalia in camino ardenti vivere illæsa potuerunt. Auch knüpft er, wie die frühern Lehrer, die Idee von der mit dem Feuer verbundenen Reinigung an die Stelle 1 Cor. 3, 11—15, enchirid. ad Laur. §. 68, fährt aber dann §. 69 (in Beziehung auf das das zu grosse Hangen an den Gütern dieser Welt) fort: Tale aliquid *etiam post hanc vitam fieri* incredibile non est, et utrum ita sit, quæri potest. Et aut inveniri aut latere nonnullos fideles *per ignem purgatorium,* quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari: non tamen tales, de quibus dictum est, quod regnum Dei non possidebunt, nisi convenienter pœnitentibus eadem crimina remittantur. Vgl. de civ. Dei l. l. c. 24. 26; quæst. ad Dulc. §. 13. Dem *Pelagius* wurde auf der Synode von Diospolis vorgeworfen, er habe gelehrt, am jüngsten Gerichte würden die Gottlosen und Sünder nicht verschont werden, sondern in ewigem Feuer brennen, worauf er antwortete, dies sei dem Evangelium gemäss; wer anders lehre, sei ein Origenist. Augustin aber vermuthet, Pelagius habe damit das reinigende Feuer leugnen wollen, vgl. *Wiggers* I, S. 195. *Neander,* KG. II, 3 S. 1199. 1225 u. 1404. — Ob *Prudentius* es gelehrt? s. *Schröckh,* KG. VII, S. 126. Er redet von verschiedenen Graden der Hölle.

[4]) Sermo VIII, 4 in August. Opp. T. V, append., bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 62. Hier wird bereits unterschieden zwischen capitalia crimina und minuta peccata. Nur die letztern können entweder schon in diesem Leben durch bittere Leiden, durch Almosen und Versöhnlich-

keit gegen Feinde, oder nach diesem durch das reinigende Feuer (longo tempore cruciandi) gebüsst werden.

5) *Gregorius* kann eigentlich erst als der «*Erfinder des Fegfeuers*» (mit *Schröckh*) bezeichnet werden, wenn anders in solchen Dingen von einer Erfindung die Rede sein kann. Einmal stellt er dial. IV, 39 das Fegfeuer bereits als einen *Glaubenssatz* fest: De quibusdam levibus culpis esse ante judicium purgatorius ignis *credendus* est, und gründet dies auf Matth. 12, 31 (einige Sünden werden erst in der künftigen Welt vergeben; doch gehören dahin nur die kleinern Sünden, wie Schwatzhaftigkeit, Lachsucht und liederlicher Haushalt) *). Dann aber tritt namentlich bei ihm zuerst die Idee der Befreiung aus dem Fegfeuer durch Fürbitte, Todtenopfer (sacra oblatio hostiæ salutaris) u. s. w. klarer ans Licht, und wird durch Beispiele, denen Gregor selbst Glauben schenkte, erhärtet. Vgl. dial. IV, 25 u. 57; mor. IX, c. 34. *Schröckh* KG. XVII, S. 255 ff. *Neander* III, S. 271. *Lau* S. 485 ff. 508 ff. Vergleicht man Gregors Lehre mit den frühern (mehr idealistischen) Fassungen von der Gewalt des reinigenden Feuers, so kann man wohl mit *Schmidt* sagen (KG. III, S. 280): «*Es war der Glaube an ein selbst durch den Tod nicht unterbrochenes Fortstreben zu höherer Vollkommenheit, der in den Glauben an ein Fegfeuer ausartete.*»

§. 142.

Zustand der Seligen und Verdammten.

Dass die Seele, auch schon vor ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe, zu Gott komme, nahmen (mit Uebergehung der Lehre vom Hades) *Gregor* v. Nazianz und noch einige Lehrer an, während die Mehrheit die wahre Vergeltung erst nach der Auferstehung und dem Weltgerichte eintreten liess [1]). Die himmlische Seligkeit bestand den beiden Gregoren und andern theilweise an Origenes sich anschliessenden Theologen in der erweiterten Erkenntniss, im Umgange mit allen Seligen und Frommen, und auch wohl mit in der Entfesselung von den drückenden Banden des Körpers, nach *Augustin* auch im Erlangen der wahren Freiheit, wobei indessen alle die Schwierigkeit eingestanden, sich richtige Vor-

*) Die Stelle 1 Cor. 3, 13, auf die man sich sonst bezog, kann nach *Gregor* auch auf die tribulationes in hac vita bezogen werden; doch zieht er die übliche Erklärung vor und versteht, merkwürdig genug, 3, 12 Holz, Heu, Stoppeln, von den geringen und leichten *Sünden!*

stellungen hierüber zu bilden [2]). Das Gegentheil von alle dem dachte man sich bei den Verdammten, wo denn in den Vorstellungen von den Höllenstrafen das Sinnliche greller heraustrat. So fasste man das Feuer gern als ein materielles Feuer, wovon sich bereits bei *Lactanz* eine ziemlich raffinirte Vorstellung findet, die Andere noch schrecklicher ausmalten [3]). Noch immer waren auch manche Lehrer geneigt, Stufen, sowohl in der Seligkeit als in der Verdammniss, anzunehmen [4]), und wenn gleich die Ewigkeit der Höllenstrafen immer allgemeiner angenommen wurde [5]), so wagte gleichwohl die origenistische Humanität noch in einzelnen ihrer Organe, einen Schimmer von Hoffnung zu Gunsten der Verdammten zu äussern. *Hieronymus* räumte wenigstens den *Orthodoxen* unter ihnen ein Vorrecht ein [6]). Merkwürdig, aber nicht unerklärlich ist es endlich, dass *Augustin* in diesem Stücke noch etwas milder dachte, als *Pelagius* [7]), der, sowie der praktische *Chrysostomus* [8]), einer strengen sittlichen Vergeltungslehre gemäss, an der Ewigkeit der Höllenstrafen festhielt. Die Lehre von einer Wiederbringung aller Dinge fiel sonach mit dem Origenismus [9]), und kam in spätern Perioden nur noch in Verbindung mit andern häretischen Meinungen zum Vorschein, meist in Verbindung mit dem sonst antiorigenistischen Chiliasmus.

[1]) Orat. X, p. 173. 174. Vgl. Gennad. de dogm. eccles. c. 46. Greg. M. mor. lib. IV, c. 37. Dagegen hielten Andere, namentlich die Abendländer, eine dem Hades verwandte Vorstellung von Mittelzuständen fest. So *Ambrosius* de bono mortis c. 10; de Caïn et Abel lib. II, c. 2: Solvitur corpore anima et post finem vitæ hujus, adhuc tamen futuri judicii ambiguo suspenditur. Ita finis nullus, ubi finis putatur. Hilarius tract. in Psalm. CXX, p. 383. *Augustin* enchirid. ad Laur. §. 109: Tempus, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet: sicut unaquæque digna est vel requie vel ærumna, pro eo, quod sortita est in carne cum viveret. Auch unter den griechischen Lehrern lehrten einige, dass niemand die Vergeltung vor dem ewigen Weltgericht empfange. *Chryso-*

stomus in ep. ad Hebr. hom. XXVIII (Opp. T. XII, p. 924) et in 1. ep. ad Corinth. hom. XXXIX (Opp. XI, p. 436), wo namentlich der Glaube an die *Auferstehung* als christliches Dogma vertheidigt wird gegenüber einer blossen Hoffnung auf *Fortdauer*. Cyrill. Alex. contra Anthropom. c. 5. 7 sqq.

[2]) Nach *Gregor* von Nyssa orat. catech. c. 40 lässt sich die Seligkeit des Himmels mit keinen Worten ausdrücken. *Gregor* von Naz. orat. XVI, 9 p. 306 setzt sie besonders in die Erkenntniss Gottes, namentlich der Trinität (θεωρία τριάδος) — ganz gemäss der vorherrschenden intellectuellen, contemplatorischen Richtung der orientalischen Kirche seiner Zeit! Indessen schränkt Gregor die ewige Seligkeit nicht einzig auf die Anschauung und Erkenntniss Gottes ein, sondern, wie diese ihm selbst schon durch *eine nähere Verbindung mit Gott* vermittelt wird, so setzt er auch die Seligkeit in diese innerliche Verbindung mit Gott selbst, in den innern und äussern Frieden, in den Umgang mit seligen Geistern und in die erhöhte Erkenntniss alles Guten und Schönen überhaupt, orat. VIII, 23 p. 232. Rednerische Schilderungen orat. VII, 17 p. 209; VII, 21 p. 213. *Ullmann* S. 502. Meist negativ schildert auch *Basilius d. Gr.* diese Seligkeit, hom. in Psalm. 114, p. 204 (bei *Klose* S. 76), und auch *Augustin* beginnt de civ. Dei XXII, 29. 30 mit dem Geständniss: Et illa quidem actio, vel potius quies atque otium, quale futurum sit, *si verum velim dicere, nescio;* non enim hoc unquam per sensus corporis vidi. Si autem mente i. e. intelligentia vidisse me dicam, quantum est aut quid est nostra intelligentia ad illam excellentiam? — Hoher, alle Begriffe übersteigender Gottesfriede und das Anschauen Gottes, das sich dem leiblichen Schauen schwer vergleichen lässt, sind nach Augustin die Bestandtheile dieser Seligkeit. Wie aber Gregor von Nazianz die *theologische* Erkenntniss (Einsicht in die Trinität) obenan stellt, so basirt sich bei Augustin die Seligkeitstheorie auf das *anthropologische* Fundament. Die Seligen gelangen nach ihm zur wahren Freiheit, welche eben darin besteht, dass sie nun nicht mehr sündigen *können;* nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non suæ possibilitate naturæ. Aliud est enim, esse Deum, aliud participem Dei. Deus natura peccare non potest; particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non possit. Und wie mit der Freiheit, so mit der Unsterblichkeit. Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, novissima erit, non posse mori. Uebrigens schreibt Augustin den Seligen volle Erinnerung zu, auch an die Leiden, die sie auf Erden betroffen haben, doch so, dass sie das Unangenehme derselben nicht fühlen. So wissen sie auch um die Qual der Verdammten, ohne dadurch in ihrer Seligkeit gestört zu werden (ähnlich Chrysostomus hom. X. in 2. ep. ad Cor. Opp. T. XI, p. 605). Gott ist das Ende und Ziel aller Sehnsucht, und so auch der wesentliche Inhalt der Seligkeit: Ipse erit finis desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. — Die Summe dessen, was die frü-

hern Lehrer über die Seligkeit gelehrt haben, findet sich bei Cassiodor de anima c. 12 (Opp. T. II, p. 604 sq.).

[3]) *Lactanz* VII, 21: .... Quia peccata in corporibus contraxerunt (damnati), rursus carne induentur, ut in corporibus piaculum solvant; et tamen non erit caro illa, quam Deus homini superjecerit, huic terrenæ similis, sed insolubilis ac permanens in æternum, ut sufficere possit cruciatibus et igni sempiterno, cujus natura diversa est ab hoc nostro, quo ad vitæ necessaria utimur, qui, nisi alicujus materiæ fomite alatur, extinguitur. At ille divinus per se ipsum semper vivit ac viget sine ullis alimentis, nec admixtum habet fumum, sed est purus ac liquidus et in aquæ modum fluidus. Non enim vi aliqua sursum versus urgetur, sicut noster, quem labes terreni corporis, quo tenetur, et fumus intermixtus exsilire cogit et ad cœlestem naturam cum trepidatione mobili subvolare. Idem igitur divinus ignis una eademque vi atque potentia et cremabit impios et recreabit, et quantum e corporibus absumet, tantum reponet, ac sibi ipse æternum pabulum subministrabit. Quod poëtæ in vulturem Tityi transtulerunt, ita sine ullo revirescentium corporum detrimento aduret tantum ac sensu doloris afficiet. — Wenn *Gregor* von Nazianz das Wesentliche der Strafe in dem Entferntsein von Gott und im Gefühl der eigenen Unwürdigkeit findet (orat. XVI, 9 p. 306: Τοῖς δὲ μετὰ τῶν ἄλλων βάσανος, μᾶλλον δὲ πρὸ τῶν ἄλλων τὸ ἀπερρίφθαι θεοῦ, καὶ ἡ ἐν τῷ συνειδότι αἰσχύνη πέρας οὐκ ἔχουσα), so giebt dagegen *Basilius d. Gr.* schon ein farbenreicheres Gemälde hom. in Psalm. XXIII (Opp. T. I, p. 151) u. anderwärts. Vgl. *Klose* S. 75 f. *Münscher*, Handb. IV, S. 458. Auch die Beredtsamkeit des *Chrysostomus* erschöpfte sich in Grauen erregenden Bildern, in Theod. lapsum I, c. 6 (Opp. T. IV, p. 560 sq.), obwohl er anderwärts, z. B. in ep. ad Rom. hom. XXXI (Opp. T. X, p. 396), den weisen Rath gab, lieber danach zu fragen, wie wir die Hölle vermeiden können, als wo und wie sie sei. *Gregor* von Nyssa (orat. catech. 40) sucht den Blick vom Sinnlichen abzuziehen (man soll bei dem Feuer nicht an ein materielles Feuer, und bei dem Wurm, der nicht stirbt, nicht an ein ἐπίγειον θηρίον denken). Auch *Augustin* sieht zunächst in der Entfremdung von Gott den Tod und die Verdammniss (de morib. eccles. cath. c. 11), doch in Betreff der Vorstellung selbst lässt er dem Leser die Wahl zwischen beiden Auslegungsarten, der mehr sinnlichen oder mehr geistigen; besser, meint er, sei es jedenfalls, an beides zugleich zu denken, de civ. Dei XXI, 9. 10, vgl. Greg. M. moral. XV, c. 17.

[4]) *Gregor* von Nazianz gründet seine Ansicht von Graden und Stufen der Seligkeit auf Joh. 14, 2, orat. XXVII, 8 p. 493; XIV, 5 p. 260; XIX, 7 p. 367; XXXII, 33 p. 601. *Ullmann* S. 503. Ganz ähnlich *Basilius d. Gr.* in Eunom. lib. 3, p. 273. *Klose* S. 77. Auch *Augustin* nahm solche Stufen an de civ. Dei XXII, 30. 2. *Worin* sie bestehen, kann man freilich nicht sagen: quod tamen futuri sint, non est ambigendum. Allein bei dem gänzlichen Mangel an Neid geschieht dann auch der Seligkeit derer, die nicht so hoch gestellt sind, kein Abbruch. Sic itaque habebit donum alius alio minus, ut hoc quoque donum habeat, ne velit amplius. — *Hieronymus* rechnete sogar dem Jovinian es als Irrlehre

an, dass er diese Stufen leugnete, adv. Jov. lib. II. (Opp. T. II, p. 58 sq.). — Stufen der Verdammniss nahm *Augustin* gleichfalls an, ib. XXI, 15: Nequaquam tamen negandum est, etiam ipsum æternum ignem pro diversitate meritorum quamvis malorum aliis leviorem, aliis futurum esse graviorem, sive ipsius vis atque ardor pro pœna digna cujusque varietur (womit ein relatives Aufhören der Verdammniss zugegeben war) sive ipse æqualiter ardeat, sed non æquali molestia sentiatur. Vgl. enchirid. ad Laur. §. 113. Greg. M. moral. IX, c. 39; XVI, c. 28. Besonders waren die Meinungen der Väter schwankend über das Schicksal der vor der Taufe gestorbenen Kinder (vgl. §. 137, Note 5).

[5]) Man stützte sich dabei besonders auf das Wort αἰώνιος Matth. 25, 41. 46, das, wenn es an dem *einen* Orte *ewig* heisst, am andern es auch heissen muss; z. B. *August.* de civ. Dei XXI, 23: Si utrumque æternum, profecto aut utrumque cum fine diuturnum, aut utrumque sine fine perpetuum debet intelligi. Paria enim relata sunt, hinc supplicium æternum, inde vita æterna. Dicere autem in hoc uno eodemque sensu, vita æterna sine fine erit, supplicium æternum finem habebit, multum absurdum est. Unde, quia vita æterna Sanctorum sine fine erit, supplicium quoque æternum quibus erit, finem procul dubio non habebit. Vgl. enchirid. §. 112. Stellen aus andern Vätern anzuführen ist unnöthig, da sie fast alle übereinstimmen.

[6]) Zu diesen Organen gehörte *Didymus* von Alexandrien, in dessen Schriften, so weit sie uns erhalten sind, nur schwache Spuren dieser Hoffnung entgegentreten, besonders in dem von *Mingarelli* (1769) herausgegebenen Werke de trinitate, vgl. *Neander*, KG. II, 3 S. 1407. Deutlicher spricht sich *Gregor* von Nyssa aus orat. cat. c. 8 und 35 in dem λόγος περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, und in der Schrift de infantibus, qui mature abripiuntur (Opp. T. III, p. 226—229 u. 322 sqq.), indem er den pädagogischen Zweck der Strafen besonders heraushebt, vgl. *Neander* a. a. O. *Münscher*, Handb. IV, S. 465. (Ueber das Bestreben des constantinop. Patriarchen Germanus, diese Stellen auszutilgen, ebend.) *Rupp* S. 261. Nur schwach angedeutet findet sich die Hoffnung eines endlichen Zieles der Höllenstrafen (als φιλανθρωπότερον καὶ τοῦ κολάζοντος ἐπαξίως) bei *Gregor* von Nazianz orat. XL, p. 665 (*Ullmann* S. 505), und eine gelegentliche Erinnerung an die origenistische ἀποκατάστασις orat. XXX, 6 p. 544. — An diese mildere Richtung schlossen sich auch *Diodor* von Tarsus und *Theodor* von Mopsvheste an (in *Assemani* bibl. orient. T. III, P. 1, p. 223—224. Phot. bibl. cod. LXXXI, p. 200. Mar. Mercator, Opp. p. 346, ed. *Balluzii*). *Neander* a. a. O. S. 1409. — Auch auf diese mildern Ansichten, wie sie zum Theil im Abendlande Eingang gefunden, nimmt *Augustin* enchirid. §. 112 Rücksicht, und *Hieronymus* ad Avit. (Opp. T. II, p. 103); ad Pammach. p. 112. Und doch wirkt bei Hieronymus noch die alte origenistische Reminiscenz nach, freilich auf eine den origenistischen Geist doppelt verleugnende Weise, in dem comment. in Jes. c. 66 am Schlusse: Et sicut diaboli et omnium negatorum et impiorum, qui dixerunt in corde suo: non est Deus, credimus æterna tormenta, sic peccatorum et impiorum et *tamen* [!] Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, mo-

deratam arbitramur et mixtam clementiæ sententiam. «*Dieser heillosen Meinung, nach welcher man alle Nichtchristen zu endlosen Qualen verurtheilte, hingegen den trägen und sittenlosen Christen durch Hoffnung auf Errettung in Sicherheit einwiegte, konnte es an Anhängern nicht fehlen.*» *Münscher,* Handb. IV, S. 473.

[7]) Zwar hielt *Augustin* mit aller Strenge an der Ewigkeit der Strafen, wie eben gezeigt; dem *Pelagius* aber gegenüber, der auf der Synode zu Diospolis bekannt hatte: in die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed æternis eos ignibus esse exurendos, et si quis aliter credit, Origenista est (vgl. oben §. 141, Note 3), machte er jedoch wieder mildere Grundsätze geltend (de gestis Pelagii c. 3, §. 9—11) nach dem obersten Grundsatz: Judicium sine misericordia fiet illi, qui non fecit misericordiam. Auch war, wie schon angedeutet, mit Annahme von einer allmähligen Linderung der Strafe und von Stufen und Graden derselben, das allmählige Verschwinden auf ein Minimum gesetzt (vgl. Note 4).

[8]) Von der mildern Denkweise des *Chrysostomus* sollte man auch hierin eine seinem Lehrer *Diodor* von Tarsus gemässe Ansicht erwarten, und wirklich führt Chrysostomus (hom. 39 in ep. 1. ad Cor. Opp. X, p. 372) die Meinung derer an, welche in der Stelle 1 Cor. 15, 28 eine ἀναίρεσις τῆς κακίας finden wollten, ohne sie zu widerlegen. Seine praktische Stellung aber und die allgemeine Sittenverderbniss machten eine grössere Strenge nothwendig, s. in Theodor. lapsum a. a. O.; in ep. 1. ad Thessal. hom. 8: Μὴ τῇ μελλήσει παραμυθώμεθα ἑαυτούς· ὅταν γὰρ πάντως δέῃ γενέσθαι, οὐδὲν ἡ μέλλησις ὠφελεῖ· πόσος ὁ τρόμος; πόσος ὁ φόβος τότε; κτλ. und in ep. 2. hom. 3 (die Schlussanwendung) u. andere Stellen. Vgl. die Lehrweise des Origenes in diesem Punkte §. 78, Note 6.

[9]) Vgl. die Verhandlungen der Synode von Constantinopel (544) can. XII (*Mansi* T. IX, p. 399).

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

de la Hago

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hagenbach, Karl Rudolf,

Lehrbuch der Dogmengeschichte

Bd.: 1

Leipzig 1847
Dogm. 467 ub-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10398254-5